Kursbuch 49

Sinnlichkeiten

Gisela Schneider / Klaus Laermann, Augen-Blicke

Chr. Karpenstein — Sehen – Sprechen

F. Morgenthaler — Über Perversion

Meta Morgen — Lust am Bösen

Lisa Baier — Angst – Lust

M. Dienstag — Gier und Ekel

Cl. Hofmann — Lust am Haben

K. M. Michel — Schön sinnlich

M. Schneider — Neue Sensibilität

Gisela v. Wysocki — Deine Erfindungen

Richard Faber, Subversive Ästhetik

Kursbuch/Rotbuch Verlag 8 Mark

Kursbuch
Herausgegeben von Karl Markus Michel und Harald Wieser
Unter Mitarbeit von Hans Magnus Enzensberger
Redaktion: Ingrid Karsunke

49 Sinnlichkeiten Oktober 1977

Karl Markus Michel, Schön sinnlich. Über den Teufel und Seinesgleichen, das Fummeln, Schnüffeln und anderen Kitzel 1

Gisela Schneider / Klaus Laermann, Augen-Blicke. Über einige Vorurteile und Einschränkungen geschlechtsspezifischer Wahrnehmung 36

Christa Karpenstein, »Bald führt der Blick das Wort ein, bald leitet das Wort den Blick«. Sehen, Sprechen und der sprachlose Körper 59

Claudio Hofmann, Die Lust am Haben und die Angst vor den Dingen 79

Matthis Dienstag, Gier und Ekel. Notate auf dem Rand einer Speisekarte 91

Meta Morgen, Die Lust am Bösen 113

Lisa Baier, Angstlust 126

Fritz Morgenthaler, Verkehrsformen der Perversion und die Perversion der Verkehrsformen. Ein Blick über den Zaun der Psychoanalyse 135

Gisela von Wysocki, An freien Tagen, deine Erfindungen: und wenn sie dich werktags anfallen? 151

Richard Faber, Subversive Ästhetik. Zur Rekonstruktion kritischer Kultur-Theorie 159

Michael Schneider, Von der alten Radikalität zur neuen Sensibilität 174

77-194

Goethe-Institut e.V.
Bibliothek

Kur

ausgeschieden am: ....

Das Kursbuch erscheint in unregelmäßiger Folge, doch mit wenigstens vier Nummern im Jahr. Jedes Heft kostet DM 6, im Einzelverkauf DM 8. Anschrift der Redaktion: Kursbuch/Rotbuch Verlag, Potsdamer Straße 98, 1000 Berlin 30, Telefon 2 61 11 96. Die Redaktion lädt zur Einsendung von Manuskripten ein, bittet jedoch darum, Rückporto beizufügen; sie erklärt, daß sie solche Sendungen in der Regel nicht kommentieren und keine Haftung für sie übernehmen kann. Verantwortlich für den Inhalt: Karl Markus Michel und Harald Wieser.
© 1977 Kursbuch Verlag, Berlin. Alle Rechte, auch das der Übersetzung, für sämtliche Beiträge vorbehalten.
Druck: Georg Wagner, Nördlingen. Bindung: Hans Klotz, Augsburg.
Beilagen: Rotbuch Verlag, Rowohlt Verlag

Karl Markus Michel
Schön sinnlich

Über den Teufel und Seinesgleichen, das Fummeln, Schnüffeln und anderen Kitzel

In einer Erzählung von Stanislaw Lem (»Die Verhandlung« in: *Die Jagd*) erhält der Raumschiffkommandant Pirx in geheimer Mission den Auftrag, bei einem mehrwöchigen Flug ins All eine siebenköpfige Mannschaft, lauter hochqualifizierte Spezialisten, auf ihre Eignung hin zu testen. Er erfährt vorher nur, daß einige davon keine Menschen sind; es sind Prototypen einer neuen Robotergeneration, die den Menschen nicht nur zum Verwechseln ähnlich sehen, sondern sich auch – äußerlich – ganz wie Menschen verhalten; man müßte sie schon zerlegen, um darzutun, daß sie keine sind. Auch die Sieben wissen voneinander nicht, wer aus einem Mutterleib und wer aus dem Labor kommt. Commander Pirx hat ein Vorurteil gegen diese Pseudomenschen, er möchte herausfinden, wer von den Sieben einer ist – aber wie? Er unterhält sich der Reihe nach mit ihnen. Der eine beteuert, er sei ein Mensch, der andere erklärt, er sei ein Roboter, ein dritter läßt es offen: Jeder kann gelogen haben. Gibt es Eigenheiten, durch die sich ein Mensch von einer vollkommenen Menschensimulation unterscheidet? Einer der Sieben sagt über einen anderen: Der ist kein Mensch, denn er ißt alles. Kein Beweis. Oder: »Ich glaube, er macht diese kleinen, scheinbar unwillkürlichen Bewegungen nur, wenn er gerade daran denkt. Sobald er es vergißt, erstarrt er. Bei uns ist es doch aber genau umgekehrt . . .« Das klingt schon einleuchtender. Aber kann ein perfekter Roboter denn vergessen? Hat er überhaupt eine »menschliche Schwäche«, die ihm nicht einprogrammiert wurde? Und hängen diese unsere Schwächen nicht mit mancherlei Mängeln unserer Natur, unseres Organismus zusammen? Ist unsere »Menschlichkeit« vielleicht die Summe all unserer Defekte und Überschüsse? In diese Richtung gehen die Überlegungen von Commander Pirx, als er über ein Experiment nachsinnt, das die Roboter zuverlässig aussondern könnte. Nützliche Hinweise verdankt er einer Unterhaltung mit dem Kosmonauten Burns, der darauf besteht, *kein* Mensch zu sein, und überdies darauf setzt, den Eignungstest *nicht* zu bestehen, weil er sonst unweigerlich in Serienproduktion ginge und, derart multipliziert, den Menschen fürder als Sklavenheer dienen müßte, was sein Selbstbewußtsein ihm verbiete. Eine verdächtig *menschliche* Regung, die unter den Menschen selbst freilich selten geworden ist. Ich will deshalb diesem Burns gestatten, im Folgenden öfters dazwischenzureden.

> »Sie hassen diejenigen, die Sie geschaffen haben, nicht wahr?« . . . »Sie irren. Ich bin der Auffassung, daß jede Existenz, selbst die beschränkteste, besser ist als die Nichtexistenz. Sie, meine Konstrukteure, vermochten sicherlich viele Dinge nicht vorauszusehen, aber mehr noch als für meine Intelligenz bin ich ihnen dafür dankbar, daß sie mir das Lustzentrum verweigerten . . . Jeder von euch hat, sobald er existiert, den Körper, den er hat, und damit basta. Aber ich könnte zum Beispiel wie ein Kühlschrank aussehen . . .«

»In einer Gesellschaft wie der unseren scheinen die Genuß- und Leidensfähigkeiten des Menschen mehr und mehr zu verkümmern. Das Wagnis der großen Erregungen bleibt weitgehend ungewagt.« Das leuchtet unmittelbar ein: wir schlaffen ab. Die Feststellung stammt aus dem vergangenen Jahr (Botho Strauß, *Trilogie des Wiedersehens*), aber ganz ähnliche Sätze wurden auch schon vor hundert, vor zweihundert Jahren gesprochen und haben damals wohl ebenso eingeleuchtet. Wir verkümmern also – seit wie lange schon und wie lange noch? »Wir sehen heute nichts, das größer werden will, wir ahnen, daß es immer noch abwärts, abwärts geht, ins Dünnere, Gutmütigere, Klügere, Behaglichere, Mittelmäßigere«, sagte Nietzsche 1887, und Lichtenberg hundert Jahre vorher: »Unsere Lebensart ist nun so simpel geworden und alle unsere Gebräuche so wenig mystisch . . . Alles ist sich so einfältig treu, daß . . .« – daß praktisch im selben Moment die Französische Revolution ausbrach.

Die Klage ist alt. Wahrscheinlich war sie zu hören, seit die Menschen von einem Früher sprachen, sich auf eine heroische Vorzeit bezogen, die ihnen als Maß für ihr Mittelmaß diente. Nicht aber als Maß für sie selbst: die großen Kämpfe sind gekämpft, die Leiden ausgestanden, die Leidenschaften verbraucht – jetzt geht alles seinen geregelten Gang, und das ist gut so. *Einstmals aber*, sagen fast alle Usprungs- und Stiftungsmythen, einstmals gab es das Chaos, aus dem der mythische Held dann aufstand, um Ordnung zu stiften; er trennte Himmel und Erde, Tag und Nacht, Mund und After, Natur und Kultur, Gut und Böse, oder was es sei, und seitdem läuft das Leben in festen Bahnen – läuft aufwärts oder abwärts, wie man's nimmt. Ich vermute, daß dieses bald ferner, bald näher angesetzte »Früher ging's zu!« mehr als nur ein zeitloser Topos ist, der je nach den Umständen offensteht für Bewunderung oder Mißbilligung, Neid oder Abwehr; es ist vielmehr ein Mythologem, das uns (ich meine: der Gattung) von alters her eingezeichnet ist und jedem Individuum durch den ganzen Apparat der Kultur von neuem auf den Leib geschrieben wird, wenn es sich von seinem »Früher« (als zoon) zu seinem »Jetzt« (als zoon politikon) sozialisiert: wenn es aufhört, Kind zu sein, wie die Menschheit einst aufgehört hat, Tier zu sein, und wir »Zivilisierten« aufgehört haben, »Wilde« zu sein.

»Als Persönlichkeit bin ich zwiefach entstanden: durch die Programmierung und durch Lernen. Auch der Mensch entsteht auf diese Weise, nur daß der erste Faktor bei ihm eine geringe Rolle spielt, weil der Mensch, wenn er auf die Welt kommt, noch kaum entwickelt ist. Ich dagegen war gleich von Anfang an so, wie ich jetzt bin . . . in physischer Hinsicht. Ich mußte nicht so lange lernen wie ein Kind. Und dadurch . . . wurde ich einheitlicher als irgendeiner von euch. Denn jeder Mensch ist eine wandelnde geologische Formation, die tausend Epochen des Glühens und abermals tausend Epochen des Erkaltens durchlaufen hat, da sich Schicht auf Schicht ablagerte . . .«

Das Früher-Jetzt-Mythologem wurde uns zur selbstverständlichen und deshalb noch nie reflektierten *Institution*, die den Menschen im Gehlenschen Sinne *entlastet:* die großen Leidenschaften und Leiden liegen hinter uns. Nur deshalb können sie gelegentlich für die Gegenwart reklamiert werden – von den dazu Berufenen. »Leidenschaft ist das Element, in dem wir leben; ohne Leidenschaft vegetieren wir nur« – das ist eben ein Byron-Satz, aus dem Munde eines damaligen Magisters oder Krämers hätte er eher komisch gewirkt; dem konnte es zwar zustoßen, daß eine Leidenschaft ihn packte, aber gefeiert wurde er dafür nicht, oder höchstens posthum. So will es das Früher-Jetzt-Mythologem. Denn umgesetzt in die kleine Münze von Theoremen, sei's von Fortschritts-, sei's von Dekadenz-Theoremen, hat dieses Mythologem auch noch das bürgerliche Denken und Handeln geformt, das den Weg zur »Vervollkommnung des Menschengeschlechts« als Sieg der Intelligenz (der Vernunft, des Geistes) über die Sinnlichkeit (die Leiblichkeit, die »Natur«) des Menschen begriff. Daß diese Auffassung in Wahrheit eine mythische ist, zeigt ihre nicht nur den Fortschrittsbegriff, sondern auch das Ökonomieprinzip brechende Kreisläufigkeit: sie gilt gestern wie heute. Wenn man sich aber seit Jahrhunderten darüber einig ist, daß die Altvorderen sinnlicher waren als man selbst, während man sie kaum je für klüger und rationaler hält (klüger ist immer man selbst), dann entspricht das zwar der seit dem 17. Jahrhundert weithin unterstellten Komplementarität von Sinnlichkeit und Verstand, jedoch in keinerlei ökonomischem Sinn: Sonst dürfte es Sinnlichkeit gar keine mehr geben, oder nur noch in Spuren, dafür aber eine Unmenge Wissen und Verstand.

Der Einwand, das sei plump quantifizierend gedacht, kommt mir zupaß, denn er stärkt meine These vom Früher-Jetzt-Topos als Mythologem. Tatsächlich läßt sich Sinnlichkeit nicht messen. Während wir, trotz aller Skepsis gegen die bestehenden IQ-Tests, Intelligenz prinzipiell für meßbar halten, erscheint uns – und sicher auch den verbohrtesten Sinnesdaten-Jägern – Sinnlichkeit als solche nicht quantifizierbar.

Warum? Ich will eine vorläufige Antwort darauf geben. Sie gilt vor allem für das 18. und 19. Jahrhundert, die der (viel älteren) Komplementaritätsthese philosophischen und psychologischen Schliff gegeben haben: Sinnlichkeit ist nicht quantifizierbar, weil sie die Quantität schlechthin ist, die

unerschöpfliche, brodelnde Natur, an deren schierer Fülle gemessen die Intelligenz eine Mangelware ist. Nur der Natur *in uns,* unserer Leiblichkeit, kann die Intelligenz entgegengesetzt werden – *muß* der Verstand entgegentreten, gleichsam den Stiftungsakt des aus der Natur heraustretenden mythischen Helden wiederholend, wodurch das Früher-Jetzt-Mythologem individuell vollstreckt wird: stets von neuem, wie auch eine Hecke immer neu beschnitten werden muß.

»... je mehr Algorithmisierung, Mathematik und Genauigkeit die Lösung der Aufgabe verlangt, desto besser bin ich. Meine Schwäche ist die Intuition. Da rächt es sich, daß ich von Rechenmaschinen abstamme ... Sobald sich eine Situation übermäßig kompliziert, sobald die Zahl der neuen Faktoren zu groß wird, verheddere ich mich. Soviel ich weiß, versucht der Mensch dann, sich auf sein Gefühl, das heißt auf eine Näherungslösung zu verlassen, und es gelingt ihm auch manchmal. Aber ich bin nicht dazu imstande. Ich muß alles ganz genau, ganz bewußt in Erwägung ziehen, und wenn das nicht geht, bin ich der Verlierer.«

Nehmen wir Kant, der sich eindringlich mit diesem heroischen Ringen befaßt hat. Er belehrte seine Zeitgenossen,

»daß es zwei Stämme der sinnlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände *gegeben,* durch deren zweiten aber gedacht werden.« (KdrV Einl. VII)

»*Die Sinne gebieten nicht* über den Verstand. Sie bieten sich vielmehr nur dem Verstande an, um über ihren Dienst zu disponieren.« (Anthrop. 1. Tl. § 10) »Die innere Vollkommenheit des Menschen besteht darin: daß er den Gebrauch aller seiner Vermögen in seiner Gewalt habe, um ihn seiner *freien Willkür* zu unterwerfen. Dazu aber wird erfordert, daß der *Verstand* herrsche, ohne doch die Sinnlichkeit (die an sich der Pöbel ist, weil sie nicht denkt) zu schwächen: weil ohne sie es keinen Stoff geben würde, der zum Gebrauch des gesetzgebenden Verstandes verarbeitet werden könnte.« (ebd. § 8)

Ein starkes, ein imperiales Argument. Ein Herrscher ohne Volk wäre lächerlich, ein Volk ohne Herrscher nur eine chaotische Masse, die damals Pöbel hieß. In dem Gleichnis von der Sinnlichkeit als Pöbel und dem Verstand als Gesetzgeber/Herrscher steckt aber auch die Möglichkeit des Aufruhrs: wenn nun der erstere den letzteren stürzt, eine Revolution der Sinne stattfindet?

Während Kant Psychologisches in einem politischen Modell begreift, wird oft auch Politisches in einem psychologischen Modell dargestellt, im Bann desselben Schemas oder Mythologems. Das »Früher« des nicht mehr frühen, aber noch jungen Bürgertums nämlich ist seine Herkunft aus dem Pöbel, dem deshalb die rohe Sinnlichkeit zugesprochen wurde. Über diese galt es sich zu erheben, um sich von jenem abzuheben. Überraschenderweise aber ist das geschichtliche »Früher« des Bürgers, das als gesellschaftlich Gleichzeitiges fortlebt, durch seinen sozialen und moralischen Aufstieg aus ihm nicht etwa geschrumpft, sondern kräftig angewachsen: unter der Herrschaft des Bürgers. Das war gut, sofern sich der Pöbel zu seinen

Diensten anbot, aber auch gefährlich, sofern die Herrschaft nicht gesichert war. Sie war es lange Zeit auch darum nicht, weil Adel und Patriziat, der andere Bezugspol des Bürgers, noch größere Teile der Macht in Händen hielten. Dieser Pol aber, der für den Bürger sein »Später« repräsentierte, die Position von Macht, Reichtum, Genuß, die er erstrebte, war seinerseits wieder durch Sinnlichkeit gezeichnet – nicht die rohe und niedere des Pöbels, sondern eine verfeinerte, kultivierte, die er zwar öffentlich als verdorben, lasziv, dekadent brandmarkte, aber insgeheim doch begehrte. Er stand also zwischen zwei Sinnlichkeiten, einer primären, natürlichen (früheren) und einer sekundären, unnatürlichen (späteren), und so eindeutig negativ er die erste sah (soweit sie nicht auszubeutender Stoff, Herrschaftsobjekt war), so gebrochen war sein Verhältnis zur zweiten, die sich ihm nicht zum Dienst anbot, sondern ihn zu verführen, zu verweichlichen, zu »verweiblichen« drohte.

> »Heißt das, daß Sie nicht imstande sind zu lieben?« . . . »Das wollte ich nicht damit sagen. Vielleicht wäre ich auch dazu imstande. Aber es würde etwas völlig anderes bedeuten als bei euch. Zwei Gefühle verlassen mich eigentlich niemals: das des Staunens und die innere Bereitschaft, alles lächerlich zu finden. Und das, glaube ich, ist so, weil eine Eigenschaft eurer Welt sich mir überall aufdrängt – die Konventionalität. Nicht nur in der äußeren Gestalt von Maschinen und in euren Umgangsformen, sondern auch in eurer Körperlichkeit, die mir Modell gestanden hat . . .«

So wird Fortschritt zur Dekadenz. Schiller hat das seinen Zeitgenossen rousseauistisch eingerieben:

»In seinen Taten malt sich der Mensch, und welche Gestalt ist es, die sich in dem Drama der jetzigen Zeit abbildet! Hier Verwilderung, dort Erschlaffung: die zwei Äußersten des menschlichen Verfalls, und beide in *einem* Zeitraum vereinigt!
In den niedern und zahlreichern Klassen stellen sich uns rohe gesetzlose Triebe dar, die sich nach aufgelöstem Band der bürgerlichen Ordnung entfesseln und mit unlenksamer Wut zu ihrer tierischen Befriedigung eilen . . . Die losgebundene Gesellschaft, anstatt aufwärts in das organische Leben zu eilen, fällt in das Elementarreich zurück.
Auf der andern Seite geben uns die zivilisierten Klassen den noch widrigern Anblick der Schlaffheit und einer Depravation des Charakters, die desto mehr empört, weil die Kultur selbst ihre Quelle ist . . . Aus dem Natursohne wird, wenn er ausschweift, ein Rasender, aus dem Zögling der Kunst ein Nichtswürdiger . . . Die Kultur, weit entfernt, uns in Freiheit zu setzen, entwickelt mit jeder Kraft, die sie in uns ausbildet, nur ein neues Bedürfnis, die Bande des Physischen schnüren sich immer beängstigender zu . . . So sieht man den Geist der Zeit zwischen Verkehrtheit und Rohigkeit, zwischen Unnatur und bloßer Natur, zwischen Superstition und moralischem Unglauben schwanken, und es ist bloß das Gleichgewicht des Schlimmen, was ihm zuweilen noch Grenzen setzt.« (»Über die ästhetische Erziehung des Menschen«, 5. Brief, *Sämtliche Werke*, 5. Bd., München 1959, S. 580 f.)

Das Früher-Jetzt-Theorem wird plastisch, es rundet sich zum Früher-Jetzt-Später-Schema. Es hat, wie sich das für ein Mythologem gehört, keine streng historische Relevanz, sondern ist allgegenwärtig, wirkt auf den verschiedensten Ebenen: in langen und kurzen Zyklen, synchron und diachron. Es gilt für den Kulturkreislauf wie für den Lebenszyklus oder die

Klassenkämpfe. Sein Angelpunkt aber ist ganz eindeutig das bürgerliche Individuum (bzw. seine Klasse): es repräsentiert zwischen dem überwundenen Früher und dem drohenden/lockenden Später das Jetzt der ökonomischen Rationalität. Es sieht sich also eingespannt zwischen zwei Sinnlichkeiten, von denen die eine sein Schicksal sein wird, wenn er sozial *absteigt*, und die andere, wenn er *aufsteigt*. Dieser Pol, die Kultur, ist der eigentlich neuralgische Punkt: Fortschritt als Weg in die Dekadenz? Kultur, die Moral sein sollte, als Gift? »Wie, wenn im ›Guten‹ auch ein Rückgangssymptom läge, insgleichen eine Gefahr, eine Verführung, ein Gift, ein Narkotikum, durch das etwa die Gegenwart *auf Kosten der Zukunft* lebte? Vielleicht behaglicher, ungefährlicher, aber auch in kleinerem Stile, niedriger?« (Nietzsche, »Zur Genealogie der Moral«, *Werke*, ed. Schlechta, Bd. 2, S. 768).

> »Ich habe keinen sogenannten Instinkt des Guten. Ich bin nicht fähig, Mitleid sozusagen ›von Natur aus‹ zu empfinden. Aber ich weiß, wann man Barmherzigkeit üben muß, und ich bin imstande, mich einzufühlen. Ich bin zu dem Schluß gekommen, daß es nötig ist. Mithin habe ich diese Lücke gewissermaßen durch logische Überlegung geschlossen. Sie können nun sagen, ich hätte eine ›Ersatzethik‹, ich hätte mir eine so täuschend ähnliche Prothese davon angefertigt, daß sie wie ›echt‹ wirkt.«

Wenn das Mythologem trotz dieses fast zwangsläufigen Abstiegs der Aufgestiegenen nicht erlahmt, sondern weiter funktioniert, so verdankt es das der sozialen Mobilität, d. h. der Tatsache, daß immer neue Bürger aufstehen aus der »Hefe« und die durch Kultur bereits verderbten in ihren Funktionen ersetzen. Das bürgerliche Leben als Wiederkehr des ewig Gleichen, das ist die geheime Wahrheit des Früher-Jetzt-Später-Mythologems.

Ich habe bisher nicht von der bürgerlichen Wirklichkeit gesprochen, sondern von einem Schema, in dem das bürgerliche Denken, das seit dem 18. Jahrhundert herrschende und auch heute noch nachwirkende Denken, sich abspielt: fast alle philosophischen, psychologischen, pädagogischen, moralischen Äußerungen über *den Menschen* bewegen sich, mehr oder weniger explizit, in dem Schema. Daß manches auch herausfällt, ist selbstverständlich – sonst könnte man gar kein Schema (er)finden, es gäbe nur Tautologie. Wichtiger ist jedoch, daß das Schema vieles auch *ausschließt*, gerade das ist seine Funktion. Niemand würde im Ernst behaupten wollen, daß sich das bürgerliche Leben so abgespielt habe, wie es etwa in pädagogischen oder moralischen Traktaten beschrieben oder postuliert wird. Hier nur ein Auseinanderklaffen von Norm (Ideal) und Wirklichkeit zu sehen, wäre zu kurz gesehen, denn von solchem Auseinanderklaffen lebt ja die Norm. Interessanter ist, was in der Beziehung von Norm und Wirklichkeit *nicht* vorkommt. Wenn wir uns diese Beziehung (mit Kant) als die von Gesetzgeber (Verstand) und Pöbel (Sinnlichkeit) vorstellen: wo liegen dann

die Grauzonen, die vom Auge des Gesetzes nicht erfaßten Gebiete, in denen das Nicht-sein-kann-was-nicht-sein-darf gedeiht?

> »Die Sündhaftigkeit des Leibes ist die Konsequenz einer alten Evolutionslösung, die aus Sparsamkeitsgründen die Ausscheidungsfunktionen mit den Geschlechtsfunktionen in demselben Organsystem vereinte. Die religiösen und philosophischen Ansichten sind die Konsequenz aus eurer biologischen Struktur, weil dem Menschen zeitliche Grenzen gesetzt sind und er in jeder Generation alles erkennen, alles begreifen, alles erklären möchte . . .«

Nochmals: »Sinnlichkeit« und »Verstand« werden hier nicht als irgendwelche Wesenheiten verstanden, sondern als Klassifikation mit veränderlichem Inhalt. Sie beschreiben nicht, sie *konstruieren* einen Gegensatz, der als zentral aufgefaßt wird und dem die Fülle der Erscheinungen unterworfen wird. Dabei entsteht – wie für alles Denken in Gegensätzen – eine Schwierigkeit, die aber überhaupt erst etwas zu denken gibt: Die Gegensatzpole sind leicht fixiert, doch was liegt dazwischen? Soll der Gegensatz stringent bleiben, muß irgendwo der Übergang markiert werden – oder man braucht eine vermittelnde Kategorie. Diese Kategorie ist in vielen Kulturen die Phantasie (wiederum als Sammelbegriff verstanden: Imagination, Einbildung(skraft), Wahn, Traum etc.). In dem ursprünglichen Früher-Jetzt-Mythologem, das den Übergang vom alten Chaos zur neuen Ordnung (von der Natur zur Kultur) symbolisiert, ist diese Symbolisierung selbst, d. h. der Mythos in seiner immer neuen Aktualisierung durch Ritual, Brauch, Lehre usw., die Phantasiebrücke vom Früher zum Jetzt. In der bürgerlichen Version des Mythologems ist die Rolle der Phantasie zwiespältiger. Es gibt sie zweimal, wie die Sinnlichkeit: als Tor oder Filter zwischen Sinnlichkeit^1 und Verstand, und als Tor oder Filter zwischen Verstand und Sinnlichkeit^2. In beiden Fällen aber steht sie mehr im Ruch der Sinnlichkeit als im Licht des Verstandes. Nach Kant, der wieder als Leitfaden dienen soll, enthält die Sinnlichkeit »zwei Stücke . . .: den *Sinn* und die *Einbildungskraft*« (Anthrop. 1. Tl. § 15), aber die Einbildungskraft erscheint in zwei Versionen:

> »(Sie ist) das Vermögen, einen Gegenstand auch *ohne dessen Gegenwart* in der Anschauung vorzustellen. Da nun alle unsere Anschauung sinnlich ist, so gehört die Einbildungskraft . . . zur *Sinnlichkeit;* sofern aber doch ihre Synthesis eine Ausübung der Spontaneität ist, welche bestimmend und nicht, wie der Sinn, bloß bestimmbar ist, . . . so ist die Einbildungskraft sofern ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen . . ., welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit . . . ist.« (KdrV, transz. Analytik § 24)

Die *erste* Einbildungskraft ist bei Kant die *reproduktive,* deren Synthesis nur »empirischen Gesetzen, nämlich solchen der Assoziation« unterworfen ist; die *zweite* Einbildungskraft ist die *produktive* (»dichtende«), die Spontaneität, die im Geschmacksurteil, also in der Ästhetik ihren vornehmsten Ort hat. Wir können also, nicht mehr ganz kantisch, der S(innlichkeit)^1 eine E(inbildungskraft)^1, der S^2 eine E^2 zuordnen. Aber sowenig S^1 und S^2 sich empirisch strikt trennen lassen, so sehr sind E^1 und E^2 ineinander verzahnt,

z. B. in dem, was Kant Phantasie nennt: »Die Einbildungskraft, sofern sie auch unwillkürlich Einbildungen hervorbringt, heißt *Phantasie*. Der, welcher diese für (innere oder äußere) Erfahrungen zu halten gewohnt ist, ist *ein Phantast* . . . Wir spielen oft und gern mit der Einbildungskraft; aber die Einbildungskraft (als Phantasie) spielt ebenso oft und bisweilen sehr ungelegen auch mit uns« (Anthrop. 1. Tl. §§ 28, 31).

> »Ich halte Ihnen hier einen Vortrag über die kybernetischen Grundlagen der Persönlichkeitstheorie . . . Eine logische Maschine unterscheidet sich vom Gehirn dadurch, daß sie nicht mehrere einander ausschließende Programme auf einmal haben kann. Das Gehirn kann sie haben, hat sie immer, deshalb ist es auch ein Schlachtfeld bei Heiligen oder ein Tummelplatz von Widersprüchen bei gewöhnlichen Sterblichen.«

Herder, dessen Blick weiter schweifte als der Kants, weiter zurück und auch weiter vor, hat die Akzente anders gesetzt, aber das Muster bestätigt. Er wollte das, was ich hier E^1 nannte, für E^2 zurückfordern, ohne es durch das Nadelöhr des (kantschen) Verstandes zu quälen – er sah andere Kanäle vor.

»Der sinnliche Mensch kann nun nicht anders als sinnlich ordnen; und indem er in alles Wirkende seine eigne ganze Wirkungskraft hinüberträgt, so erscheinen ihm Götter in allen Elementen. Im rauschenden Wasserfall, im Meer, im Sturm, im Blitz und Donner, in der säuselnden Luft, in allen Bewegungen der Natur sind lebendige, wirkende, handelnde Wesen . . . Die Furcht, zumal in der Finsternis, die Traurigkeit, Liebe, Sehnsucht, Verzweiflung und jede andre Leidenschaft macht in unvermuteten Augenblicken uns alle noch zu Wilden, denen bald dieser, bald jener Gegenstand zu leben scheint und in sonderbaren Eindrücken auf sie wirket. In der Kindheit sehen wir lange Jahre die Welt so an, und in Träumen kommen uns solche Personifikationen der Kindheit häufig wieder. *Der Zustand unsrer kalten Besonnenheit ist ein künstlicher, durch Erfahrung, Lehre und Gewohnheit allmählich erworbener Zustand,* dessen Besitz uns in völlig unerwarteten Fällen zu erhalten oft schwer wird.« (»Über Bild, Dichtung und Fabel«, 1787)

Wilde, Kinder, Träumende und von Emotionen Ergriffene werden hier, wie das Mythologem es will, einander fast gleichgestellt – *gleich* sind sie gemessen an dem Gegenpol der »kalten Besonnenheit«, die als erworbener Zustand jene anderen Zustände als angeboren, als natürlich erscheinen läßt.

> ». . . und dann diese ganzen Hormonüberschwemmungen, diese widersprüchlichen und verschieden gelagerten Programme von Glaube und Trieb – die Geschichte der Entstehung der Persönlichkeit ist die Geschichte von Kriegen: das Gehirn gegen sich selbst. All diese Stationen von Tollheit und Resignation kannte ich nicht, ich hatte diese Etappen nicht durchlaufen, und deshalb habe ich keine Spur von einem Kind in mir.«

Das, was die Menschheit »als Kind« besitzt und dann weitgehend verliert, wird von Herder nun den Dichtern und Künstlern als den dazu (von wem aber?) Berufenen anempfohlen: Sie sollen in unser flach und rational gewordenes Leben wieder Sinnlichkeit tragen, freilich eine veredelte Sinnlichkeit, einen geläuterten Animismus. Dessen Gegenbild ist das, was Herder, ohne den Begriff zu haben, als Fetischismus beschreibt:

»Der Gott Israels wußte sein sinnliches Volk vor Bildern und Statuen nicht genug zu

bewahren: war das Bild da, so war auch seinen Sinnen der Dämon da, der's belebte, und die Abgötterei unvermeidlich . . . Nichts hält die Sinnlichkeit stärker an sich als ein Abgott, er sei lebendig oder tot, gnug daß er da ist und man zu ihm gehen kann und von ihm Glück oder Unglück erwarten . . . Daher auch die übeln Begegnungen der Heiden gegen die Bildsäulen ihrer Götter. . . Kinder, Menschen in Wut und Leidenschaft machen's noch jetzt also, und die Sinnlichkeit macht's nie anders. Sie schlagen die Puppe und behandeln sie als lebendig . . . Wenn Nordländer die Bildsäulen Italiens zerschlugen, so schimpfen wir sie Barbaren: als solche aber konnten sie auch nicht anders. Ihre Augen sahen den Dämon in ihnen, und also mußten sie anbeten oder zerschmettern. Hätten sie Jahrhunderte bei ihnen gewohnt, würde . . . ihr überspanntes hohes Gefühl sich . . . in Kunst, Kunst in Geschmack, Geschmack in Ekel und Vernachlässigung aufgelöst haben. Das ist auch die Geschichte der Kunst bei allen Völkern.« (*Plastik*, 1778, *Werke*, 3. Tl., 2. Abt., III/3, Stuttgart o. J., S. 344 f.)

Die Kadenz »überspanntes Gefühl – Kunst – Geschmack – Überdruß« hat fast schon einen nietzscheschen Touch. Herder setzt auf Kunst (mehr als auf Geschmack, im Gegensatz etwa zu Kant und seinen Nachfolgern bis in die Reihen der Arbeiterbewegung), ihrer Nähe zur Sinnlichkeit wegen, aber mit deutlichem Vorbehalt gegen deren rohen Zustand und seine Auswirkungen in Form von Personifikation (Animismus), Abgötterei (Fetischismus), Raserei (Wahnsinn). Herders Anregung, aus Mythologien und Reisebeschreibungen ein »Nymphäum dieser Phantasien unseres Geschlechts« zusammenzutragen – »es wäre die *Geschichte eines vernünftigen Wahnsinns*, in welchem . . . allenthalben *Methode* stattfindet« –, hat beschwörenden Charakter; sie nimmt die im 19. Jahrhundert aufblühenden völkerkundlichen Museen und Irrenhäuser vorweg, die das Fremde, Exotische, Sinnliche unter Dach und Fach bringen, um es zu bannen.
Ich resumiere: Phantasie (E^1) als Filter bzw. Verstärker von Sinnlichkeit (S^1), Phantasie (E^2) als Lizenz oder Schlüssel für Sinnlichkeit (S^2), dazwischen der Verstand, die Vernunft, der Geist oder »Gott«, gleichviel, jedenfalls eine rationale Instanz, die das Zusammenfallen von S^1 und S^2, von Phantasie und Phantasie unterbinden muß, weil es sonst um sie geschehen wäre –

$$\text{Sinnlichkeit}^1 \longleftrightarrow \text{Phantasie} \longleftrightarrow \text{Verstand} \longleftrightarrow \text{Phantasie} \longleftrightarrow \text{Sinnlichkeit}^2$$

Das ist die ausgereifte bürgerliche Version des Früher-Jetzt-Mythologems, die fast allen einschlägigen Theorien zumindest des 19. Jahrhunderts zugrunde liegt, bald offen, bald versteckt. Auch dem alltäglichen Leben? Über Sinnlichkeit selbst ist mit all dem natürlich noch nichts gesagt, oder nur indirekt (was zugleich eine weitere Antwort auf die Frage wäre, warum sie sich nicht messen läßt): *Es gibt sie nicht* – es sei denn als schieres physiologisches Faktum, als data bruta; das nur Sinnliche ist, wie Hegel schon betonte, um schnell darüber hinwegzugehen, das Abstrakteste, das scheinbar Menschlichste ist das in Wahrheit Unmenschlichste, weil nur Natur. Allein durch Phantasie haben wir Sinnlichkeit. Wo wir von ihr reden, ist schon ihre kulturelle Prägung gemeint, in welcher Sinnlichkeit sich als

kollektiver »Wahnsinn« äußert; und nur durch diesen allgemeinen Wahn-Sinn hindurch findet wiederum das Subjekt den Weg zu seinem besonderen Wahn, seiner eigenen Sinnlichkeit.
Ich verstehe das Gesagte nicht als »Theorie der Sinnlichkeit« und will im Folgenden mit ein paar Beispielen auch keinen Beitrag zur Sozialgeschichte der Sinnlichkeit liefern. Ich will nur illustrieren, wo die Schwierigkeiten liegen, wenn man einen immer wieder als Schlagwort gebrauchten Begriff historisch beim Wort zu nehmen versucht.

> »Der Mensch ist ein großartig astigmatisches Geschöpf«, sagte Burns phlegmatisch. »Das ist unvermeidlich, wenn man so entstanden ist, wie ihr es seid. Das Bewußtsein ist ein Teil der Prozesse im Gehirn, der insoweit davon losgelöst ist, als er im subjektiven Empfinden eine Einheit darstellt. Aber diese Einheit ist eine Vorspiegelung der Introspektion. Die anderen Prozesse, die das Bewußtsein davontragen wie der Ozean den Eisberg, werden nicht direkt empfunden – sie machen sich mitunter aber so stark bemerkbar, daß das Bewußtsein sie zu suchen beginnt. Aus dieser Suche heraus entstand der Begriff des Teufels, als eine Art Projektion auf die Außenwelt, eine Projektion dessen, was sich – obwohl es im Menschen, in seinem Hirn, existiert und in ihm wirkt – weder wie der Gedanke noch wie die Hand lokalisieren läßt.«

II. Sinnlichkeiten: Fünf Modelle

1. Gott sei bei uns

Er ist gar nicht so alt, wie man meinen sollte, der Teufel. In der Lehre der Kirche konnte er erst im 12. Jahrhundert richtig Fuß fassen, obwohl er durch die Heilige Schrift spukt und spuckt – ja spuckt, da konnte man leicht ausrutschen. Wieviel Macht hat er nun eigentlich? Ist er der Widersacher Gottes oder sein Agent? Ist er überhaupt wirklich, oder besitzt das Böse gar keine Existenz, wie Augustin den Teufel beschied? Eine zwielichtige Figur jedenfalls, meinten die Kirchenväter, und ein Glaubensrisiko, weil im Volksglauben verquickt mit allerlei Heidnischem, mit Satyr, Drache, Poltergeist und ähnlichem Gelichter. Kein Wunder, daß die Ketzer sich seiner annahmen, ihn fast liebevoll aufbauten zum ewig Bösen, der dem ewig Guten seine Allmacht bestreitet. Nein, der Eine, das ist Gott, der Teufel darf ihm nicht ebenbürtig scheinen! Damit war aber, nach langem Theologenstreit, auch die Phantasie von Gott auf den Teufel gelenkt. Denn das Eine, mochte es auch dreifaltig sein, konnte und durfte nicht nach Belieben ausgeschmückt werden (Gottvater hat einen Bart und damit basta), wohl aber sein Widerpart, der deshalb zum Inbegriff der Fülle und Vielfalt wurde. Schon sein Name ist Legion: Teufel, Satan, Dämon, Luzifer, Diabolus, Beelzebub usw., oder der Böse, der Feind, der Erzfeind usf. Bald wimmelte es nur so von Teufeln in jeder denkbaren Gestalt. An sie glaubten

die Gläubigen fast unbesehen, während zur Vergegenwärtigung Gottes der ganze Apparat der Kirche aufgeboten werden mußte, die doch nur wieder den Teufel an die Wand malte: war er, Gott-sei-bei-uns, nicht der schlagendste Gottesbeweis?

Mit Vorliebe trieb sich der Teufel in den Klöstern herum. Weil es dort besonders viel Schaden anzurichten gab? Oder weil die frommen Mönche ein so naives Gemüt hatten? oder ein so scharfes Gespür für ihn? Jedenfalls schwelgt das mönchische Jägerlatein im 13./14. Jahrhundert in Teufelsphantasien. Der redliche Zisterzienser Cäsarius von Heisterbach ging der bösen Sache auf den Grund; in seinem *Dialogus Miraculorum* (1. Hälfte 13. Jahrhundert) erklärt er, woher die Teufel kommen: »Menschliches Sperma, das gegen die Natur vergossen wird, sammeln sie auf und machen sich daraus Körper, die von den Menschen berührt und gesehen werden können.« Sie erscheinen ihnen als Pferd, Hund, Katze, Bär, Affe, Kröte, Rabe, Geier oder Drache, und oft auch in Menschengestalt, schön oder häßlich, weiß oder schwarz, den Frauen als *succubus*, den Männern als *succuba*. Aber wie erkennt man dann, daß es Teufel sind? Eine Eigentümlichkeit haben sie: »dorsa tamen non habemus« – sie haben keinen Hintern. Sie fahren auch gern in den Menschen, und das, betont Cäsarius, ist nicht von der Seele zu verstehen, sondern vom Leib, in dessen Eingeweiden sie sich einnisten, beim Unrat. – Der ehrliche Abt Richalmus konnte ein halbes Jahrhundert später mehr verraten: er hat die Sprache der bösen Geister verstanden und viele ihrer Gespräche belauscht. In seinen »Offenbarungen über die Nachstellungen und Tücken des Teufels gegen die Menschen« lesen wir:

»Wenn man sagt, daß nur ein einziger Teufel den Menschen nachstelle, so ist dies nicht wahr, da mehrere einen jeden verfolgen. Denn wie wenn jemand ins Meer eingetaucht und ringsum unten und oben von Wasser umgeben ist, gerade so umströmen auch die Teufel von allen Seiten die Menschen. Denn woher sonst hat der Frater, der gestern das Invitatorium gesungen, den Mangel an Stimme gehabt, als von den Teufeln? . . . Wenn ich bei der geistlichen Lektüre sitze, so schicken sie den Schlaf über mich, dann pflege ich meine Hände herauszustecken, daß sie kalt werden. Aber dann stechen sie mich unter dem Gewande gleich einem Floh, ziehen meine Hand dahin, damit diese unter dem Gewande sich erwärme und ich dadurch zum Lesen faul werde. Dieselben legen mir auch zuweilen die Hand unter die Backe, damit ich um so besser schlafe. Sehet, so stellen uns die Teufel auch in den geringsten Kleinigkeiten ein Bein . . . Warum zerknittert Ihr den Halm zwischen Euren Fingern und zieht ihn unnötigerweise durch dieselben? Seht, auch dies veranlassen sie Euch zu tun . . . Nie darf jemand sagen, daß die Teufel auch nur einen Augenblick uns zu plagen und zu versuchen ablassen . . . Je mehr Christlichkeit der Mensch hat, mit desto größerer Heftigkeit greifen sie ihn an . . . Ist der Mensch weniger christlich, so pausieren sie und lassen von der Quälerei ab.« (Zitiert nach Gustav Roskoff, *Geschichte des Teufels*, 1. Bd., Leipzig 1869, S. 337 ff.)

Das Muster scheint klar zu sein: die »Quälerei« der Teufel ist das leibliche Wohlbefinden, für das man ein Alibi braucht. Aber das wäre zu durchsichtig für Richalmus, seine Teufel sind dialektischer: manchmal rauben sie

auch den Schlaf, oder sie blähen den Bauch auf, verderben den Appetit und wollen ihm »den Wein verleiden, weil er mir schmeckt und meiner Natur gemäß ist« – also werden auch noch die üblen Folgen des Wohllebens, zu dem der Teufel verführt, ihm angelastet? Richalmus ist ein redlicher Mann, der Widerspruch liegt bei den Teufeln: Ihnen ist jedes Mittel recht. Vor allem wollen sie die Frommen von ihren geistlichen Übungen und von der körperlichen Arbeit abhalten: »Ihr Armen! müßt ja arbeiten wie die Sklaven! welche unerträglichen Arbeiten! Ist es nicht eine Schmach, so angestrengt arbeiten zu müssen?« Das sagten sie aber nur, erklärt der Abt, »um die Klosterbrüder, wenn sie die Worte hörten, zum Murren und Auflehnen aufzureizen«.

Kurz, der Mönch, der Mensch jener Zeit ist ein Spielball böser Geister, die ihn verderben wollen. (Die guten, die mit ihnen um seine Seele ringen, bleiben merkwürdig blaß und lahm, das macht, sie bemühen sich nur um seine Seele, die bösen aber um sein Fleisch.) Die christliche Lehre sagt: alle Fleischeslust ist sündhaft, ist des Teufels. Deshalb wird nun das Sündhafte, die verbotene Sinnlichkeit in Teufelsgestalt evoziert, ausgeschmückt, genossen und – das ist der Trick – zugleich dem Teufel angelastet, schlimmstenfalls dem Teuflischen im Menschen, d. h. seinem Leib, nicht seiner Seele: die Seele bleibt rein und fromm, das Böse kommt ja von außen. Seht ihr nicht, wie den Lügnern bei jedem Wort winzige Teufel auf der Zunge hüpfen? Und fragt nur jene Nonne, die, als sie das Tischgebet vergessen, mit einem Salatblatt einen darunter versteckten Teufel aß und dann von ihm besessen war – aber er konnte wieder vertrieben werden.

Nicht immer läßt er sich vertreiben, dann muß der sündhafte Leib verbrannt werden, um wenigstens die Seele zu retten. Solche Fälle von Teufelsbesessenheit, die denen der mystischen Verzückung psychologisch und physiologisch sehr nahe stehen, gaben dem 20. Jahrhundert zu denken; man entdeckte darin hysterische Momente und schloß auf Sexualverdrängung:

»Die durch die Lüfte getragenen Hexen unterscheiden sich psychologisch in nichts von den schwebenden Heiligen. Kurzum, es kann Zufall des Temperaments sein, ob ein brünstiges Weib als Teufelsbuhlin verbrannt oder als Jesusbraut heilig gesprochen wird; die *Erfahrungen* sind in beiden Fällen eng verwandt . . . beiderlei Erfahrungen entfließen (wenn nicht dem zufälligen Zustand einer Narkose) hysterischer Veranlagung . . . Nun wissen wir aber, daß die hysterischen Symptome aus Verdrängung von Trieben stammen . . . niemals hat ein Mensch mit ungehemmtem Geschlechtsleben das mystische Erlebnis genossen.« (Julis Schultz, *Wandlungen der Seele im Hochmittelalter*, Bd. 2, Breslau 1936, S. 82)

Das mag in den extremen Fällen, die hier gemeint sind, so gewesen sein oder nicht; der Normalfall aber waren die allgegenwärtigen – und manchmal sicher überhitzten – Teufelsphantasien, die den einfachen Leuten (aus deren Reihen die meisten Mönche und Nonnen kamen) die Möglichkeit gaben, die offiziell verpönte, »verteufelte« Sinnlichkeit, gerade auch die sexuelle,

zu erfahren, zu genießen: als Sünde, zugegeben, das war der Preis, doch die Währung war offiziell anerkannt. Wer sie jedoch *nicht* anerkennen wollte, war übel dran, er geriet in den Verdacht, des Teufels, d. h. selbst ein Teufel zu sein. Dokumente von Inquisitionsprozessen zeigen, wie aus einem Häretiker ein Teufel gemacht wurde. Auch einem, der beispielsweise mal kurz auf dem Venusberg war, wo er dies und jenes gesehen hatte, aber keinen Teufel, wurden seine Worte so lange, notfalls mittels Daumenschrauben, im Munde herumgedreht, bis er zugab: ja, da war der Teufel. Damit wurde aber unterstellt, daß der Teufel trotz seiner vielfältigen Erscheinungsformen in Tier- und Menschengestalt, mit denen er seine Opfer zu überlisten trachtet, dennoch stets *als Teufel* erkannt werden soll. Das bedeutet: »Teufel« ist ein Kode, und das, was er bezeichnet, indem er es »verteufelt«, darf nur durch seine Vermittlung erkannt und erfahren werden. Das gilt ebenso für den Gegen-Kode, den Heiligen Geist, den Himmel. Beide zu vermengen, ist Ketzerei. Als 1411 ein Mitglied der adamitischen Sekte der »Brüder und Schwestern des Freien Geistes« vor das bischöfliche Gericht zu Kamerijk gestellt wurden, lautete ein Hauptklagepunkt:

»Ingleichen schufen sie untereinander eine eigene Ausdrucksweise, worin sie den Akt geschlechtlicher Vereinigung ›Freude des Paradieses‹ oder mit einem anderen Namen ›Weg zur Höhe‹ nennen. Und derart sprechen sie von solch wollüstigem Akt zu andern, die es nicht verstehen, in gutem Sinn . . . Ingleichen gibt es eine Alte . . ., die öffentlich erklärte, auch außerhalb der Ehe gäbe es einen sündlosen Geschlechtsverkehr. Dieser sei eine rein natürliche Angelegenheit, wie Essen und Trinken . . .« (Zitiert nach Wilhelm Fraenger, *Hieronymus Bosch. Das tausendjährige Reich*, Amsterdam 1969, S. 31, 38)

Diese »Homines intelligentiae«, die seit dem 13. Jahrhundert in verschiedenen europäischen Gegenden ihr geheimes Wesen trieben, fühlten sich als »Inkorporation des Heiligen Geistes und durch dessen Kraft zu einer Geistvollkommenheit erhoben . . ., die auch im Fleisch und seinen Lüsten nicht mehr zu sündigen vermag und demzufolge schon auf Erden im Unschuldsstand des Paradieses lebt« (Fraenger, a.a.O. S. 27). Mit anderen Worten: sie wollten, gleich anderen Häretikern, zwischen dem Geist und der sinnlichen Lust nicht den Filter der (Teufels-)Phantasie einschalten, sondern Sinnlichkeit und Intelligenz gleichsam kurzschließen – was nur möglich war unter Aufbietung und Umwertung aller Phantasie-Elemente jener Zeit, so wie in Boschs Gemälden, die nach der These von Fraenger die Auffassungen der Sekte illustrieren.

In der bildenden Kunst und der Gebrauchsgraphik, wo sich die Teufel seit dem 12. Jahrhundert ebenfalls tummeln, treten sie einerseits konventioneller auf als in der Literatur (sie konnten ja nicht jede beliebige Gestalt annehmen, sondern mußten als Teufel erkennbar sein: dank Teufelsfratze und Bocksattributen), andererseits aber erscheinen sie oft auch raffinierter, hintersinniger: sie tragen Masken, mit Vorliebe vor dem Geschlecht und

dem Hintern. Diese phantastischen (»perversen«) Gebilde, die vermutlich nichts anderes verbergen als den menschlichen Leib, wirken wie süchtige Projektionen des Menschen auf den ihm entfremdeten Sitz seiner Fleischeslust. Eine Sonderspezies sind die gastrocephalen Teufel: solche mit einem zweiten Gesicht auf dem Bauch. Auf einem Stich des Meisters ES (2. Hälfte 15. Jahrhundert) tragen drei der den Heiligen Antonius bedrängenden Teufel ein solches Bauchgesicht: es ist das des Bedrängten selbst, nur blickt es nicht so fromm drein, sondern geil oder grimmig oder hämisch. In Assoziation mit dem verbreiteten Spiegel-Teufel-Motiv – meistens ist es eine eitle Frau, die, in den Spiegel blickend, darin den Teufel erblickt – könnte man das Antonius-Bild so lesen: Siehst du dein frommes Gesicht, Bruder Anton? Es ist Bauch, Bauch, Bauch!
Das aber wäre schon der Übergang zu der sich im 16. Jahrhundert verbreitenden Auffassung, daß der Teufel nicht im Fleisch sitzt, sondern in der Seele. Bei Luther finden sich beide Auffassungen, bei Paracelsus bahnt die neue sich tiefenpsychologisch an: die niederen Gelüste dringen ins menschliche Bewußtsein durch den Traum: »Des Fleisches Natur läßt der Teufel zunehmen, er reizt zu Neid, Haß, Untreue, Lüsten und Rache, und hat er endlich die Sucht erzeugt, den Nebenmenschen zu schaden, so bringt er dem Menschen die Mittel dazu im Schlafe bei, und der Traum ist so deutlich, daß einer danach Doctor der Zauberei werden könnte.«
Wenn der Teufel aber – unter protestantischem Einfluß – nur noch »in der Seele wohnt«, ist es um seine Funktion als Filter/Verstärker der Sinnlichkeit bald geschehen; er dient dann schließlich nur noch als Metapher oder als Begriff, Prinzip, Idee des Bösen, die der Idee des Guten abstrakt gegenübergestellt wird:

»Der Begriff eines Teufels läßt sich aber gar nicht aus der Erfahrung nehmen, weil er nicht in äußern, natürlichen Kennzeichen wie der Begriff eines Tiers besteht, sondern innere Gesinnungen betrifft, die als solche nie erscheinen, sondern nur den Erscheinungen als Erklärungsgründe ihrer Möglichkeit durch Freiheit (nicht durch Natur) untergelegt werden. Ehe man eine Erscheinung in Rücksicht, ob sie der Teufel sei, beobachten könnte, müßte man schon den Begriff des Teufels haben.«

So der Kantianer und Jakobiner Johann Baptist Erhard in seiner *Apologie des Teufels* (1796), die sich ordentlich transzendental bemüht, den fehlenden Begriff des Teufels aus dem moralischen Ideal abzuleiten – als »Ideal der Bosheit«, das sich in einem Gegenstück zum kategorischen Imperativ so formulieren lasse: »Ich will so handeln, daß mein Ich der einzige mögliche Zweck meiner Handlungen ist und als das einzige freie Wesen erscheint« (J. B. Erhard, *Über das Recht des Volkes zu einer Revolution, und andere Schriften*, Frankfurt 1976, S. 110, 121). Damit ist der Teufel zum Menschen geworden. Oder der Mensch zum Teufel? Die Aufklärung mußte in dem Maße, wie sie auf das Gute im Menschen setzte, mit dem Bösen in ihm

rechnen – und es vernichten. Seitdem kann jeder Rechtschaffene den anderen »verteufeln« (oder zum Verräter, zum Verfassungsfeind etc. stempeln), während es einstmals dazu langer und peinlicher Verfahren bedurfte.

2. Schwarze Kunst

»Paracelsus spricht an einem Orte / wenn er den Teuffel zwingen könne jme zu dienen / halt er es fur keine sunde / als wenn er in eine tieffe grube gefallen were / vnd müste jn der Teuffel bey den Haren heraus ziehen / were es eben so wol eine hülffe von Gott verordnet / als wenn jm sonst ein Mensch oder guter Engel heraus hülffe. Item / schreibet er an einem andern Ort vnuerholen eben die meinunge der alten Zauberer / (die sie gemeinlich für die aller weisesten Scribenten rühmen / vnd heißen sie Sapientes,) es sey nicht vnrecht von den Geistern vnd Teuffeln etwas zu lernen / vnd jres dienstes zu gebrauchen / Item / Kranckheiten vnd Seuchen die von segen vnd Zauberey her rühren / müsse man mit gegen Zauberey vertreiben.« (Anonym, *Bedencken vnd einfeltig Gesprech: Von den vmblauffenden Alchymistischen Artzten*, Erfurt 1587, S. CijR)

Kabbalistik, Magia naturalis, Alchymie, Nigromantie und so fort – allemal »schwarze Kunst« oder »verpotten Kunst«, wie sie schon 1456 der Doktor Johann Hartlieb nannte, denn »wer jn der kunst arbaiten will, der müß den tuiffeln maniger hand opffer geben«. Durch das Mittelalter hindurch hatten sich trotz aller Verdikte der Kirche Reste paganischer Praktiken erhalten, zumeist wohl auf der Basis des Sympathiezaubers: Gleiches wirkt auf Gleiches. Was sich aber gleicht, und unter welchen Bedingungen es wirkt, war ein geheimes Wissen, das langsam seine Tradition verlor und versalbadert wurde. So gab es zahllose Rezepte gegen das Maleficium (geschlechtliches Unvermögen), das als böser Zauber angesehen wurde, zum Beispiel diese: das Blut eines schwarzen Hundes (Teufel!) im Namen des dreieinigen Gottes auf die Haustürschwelle streichen, oder über dieser eine Beifußpflanze (Artemisia) aufhängen. Das Problem war nur, daß der, der über solchen Gegenzauber verfügte, vermutlich auch den Zauber kannte und ins Werk setzte . . .

Gegen Ende des Mittelalters und besonders im 15./16. Jahrhundert reicherten sich die alten magischen Bräuche mit arabischem Geheimwissen und neuplatonischen Lehren an, es entstand die »magia naturalis«, die sich tiefer Einsichten in die Zusammenhänge der Erscheinungen, also der *Natur* rühmte und dadurch notwendig mit der christlichen Orthodoxie in Konflikt geriet. Die Lehre von den Signaturen und den Charakteren, von den Emanationen Gottes, den Planetenreihen, den Talismanen usw. stellten, wenn man so will, pantheistische Verbindungen her, an denen gemessen die nur figurativen der kirchlichen Lehre schäbig wirkten. Hieß es hier etwa, Gott habe den Löwen geschaffen, damit er den Teufel symbolisiere, so lehrt die neue Wissenschaft »der Natur Heimlichkeit«, zum Beispiel, »wie aus

den Signata soll verstanden werden, was im selbigen [natürlichen Ding] sei, und was Gott in dasselbig gelegt hab, dem Menschen zu gut« (Paracelsus). Diese Signaturenlehre machte den – uns mitunter abenteuerlich anmutenden – Versuch, den Menschen nicht nur mit seiner Leiblichkeit, sondern auch mit seiner Psyche und seinem Bewußtsein in die sei's offenen, sei's geheimen Kräfte der Natur einzubinden, man könnte fast sagen: aus der Sinnlichkeit den Sinn, aus der Natur den Geist herauszulesen:

»Wer ein erfahrner Medicus zuseyn begehrt / und deren Dinge die jhn angehen / wissenschafft hat / der erkenne durch die Kunst / welche die Natur eusserlich durch die Zeichen vorstellt / was sie jnnerlich bedeut: Sintemal alles / was jnnerlich ist / desselbigen verborgenen eusserlichen Figur / so wol in den empfindlichen als vnempfindlichen Creaturn an sich trägt . . . Also wirdt auch der Mensch durch die eusserliche Zeichen der Kräuter jhrer jnnerlichen Kräffte vnnd Tugendten erinnert.«

Ein Beispiel: »Alle Geschlecht der Stendelwurtz reytzen / wegen der Gleichförmigkeit / so sie mit den Geburtsgeyln haben / zum Beyschlaff an . . . die öberste vnter den beyden Wurtzeln ist allezeit besser vnd kräfftiger / zur Erweckung der verlohrnen Begierde zum Beyschlaff: Die vnterste aber etwas mehr weych vnd runtzlecht / ist der vorigen in jhrer Krafft zuwider. Die Natur als welche sich der Gebärung der Menschen befleißt / gibt durch jhre eusserliche Gestallt zuerkennen / daß sie zur Stärckung vnnd Beförderung der Geburt dienen / sintemal sie sich dem Saamen auch am Geruch vergleichen.« (Oswald Croll, *Von den jnnerlichen Signaturn oder Zeichen aller Ding*, 1608, zit. nach Will-Erich Peuckert, *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie*, 2. Aufl., Berlin 1956, S. 356, 485)

Diese Ansätze, zugleich auch schon Relikte, einer neuen Naturlehre, welche, »dem Menschen zu gute«, die äußere und innere Natur zu erforschen suchte und mitunter zu psychologischen Einsichten kam, die erst Jahrhunderte später wieder möglich wurden, enthielten sicher auch viel Abrakadabra und Quacksalberei, aber wir sagen heute nicht mehr so leicht »Unfug« dazu, seit wir sehen, wohin die seriöse Naturwissenschaft, die sich bald von der Naturmagie abgespalten und sie unterdrückt hat, uns bringt. Unterdrückt wurde die »schwarze Kunst« natürlich zunächst von der Kirche, so sehr, daß wir von ihrer Praxis fast gar nichts wissen, außer daß sie weit verbreitet und sehr faszinierend gewesen sein muß – sonst gäbe es nicht so viele Pamphlete gegen sie. Diese Schriften verraten aber, indem sie die Naturmagie als Teufelswerk anprangern, eine Menge über neue Wege der Sinnlichkeit bzw. neue Strukturen der Phantasie, in denen Sinnlichkeit erfahren wurde, seit sie nicht mehr, wie in der Zeit um 1500, gleichsam bloßlag. Im 16. Jahrhundert beginnt eine Versteifung der Sitten, die sich zunächst in der Sprache abzeichnete:

»Die Normen der Rede (werden) wesentlich strenger, die Grenzen der familiären und der offiziellen Rede versteifen sich. Dieser Prozeß kulminiert [in Frankreich] gegen Ende des Jahrhunderts, als sich endgültig jener Kanon der geziemenden Rede ausbildete, der im 17. Jahrhundert vorherrschend wurde . . .

Solche Körperteile wie die Geschlechtsorgane, der After, der Bauch, die Nase, der Mund verlieren im Rahmen des neuen Kanons ihre führende Rolle. Überdies bestimmen sie nicht mehr die menschliche Gattung, sondern nur mehr das individuelle Leben eines gegebenen

einzelnen und begrenzten Leibes. Bauch, Mund und Nase bleiben natürlich der Gestalt des Leibes erhalten, sie lassen sich nicht verdecken; jedoch im individuellen, abgeschlossenen Leib übernehmen sie entweder eine expressive Funktion (sie bleibt zumeist dem Mund vorbehalten) oder eine Funktion der Charakterisierung und Individualisierung . . .
In der Gestalt des individuellen Leibes der Neuzeit haben das Geschlechtsleben, das Essen und Trinken und die Ausscheidungen ihre Bedeutung völlig verändert. Sie vollziehen sich jetzt auf der Ebene des privaten Milieus und der individuellen Psychologie. Dadurch werden sie zu engen, spezifischen Fakten, ihre unmittelbare Beziehung zum Leben der Gesellschaft und zum kosmischen Ganzen reißt ab. In dieser ihrer neuen Bedeutung vermögen sie ihre einstigen weltanschaulichen Funktionen nicht mehr zu erfüllen.« (Michail Bachtin, *Literatur und Karneval*, München 1969, S. 21 f.)

Diese Tabuisierung und Privatisierung bestimmter Körperteile und -funktionen, in der man wohl die Ursache dessen sehen muß, was in der Psychopathia sexualis später Fetischismus heißt, führt zu einer starken Besetzung von Objekten, gerade auch der unterdrückten. Sie werden jetzt – nicht mehr kollektiv, sondern individuell – als besonders lustvoll oder kraftvoll erlebt: als Teufelszeug und Teufelsinstrumente, eben weil die überkommenen Teufelsphantasien jetzt nicht mehr einen quasi öffentlichen und allgegenwärtigen Gottseibeiuns evozieren, sondern einen geheimen, im Verborgenen, im Intimbereich lauernden Verführer, Befriediger – die Teufelsphantasien gerinnen zum Satanskult. Zumal in den Traktaten gegen die »schwarze Kunst« werden am Ende des 16. Jahrhunderts diese (»aus ehrbaren Gesprächen verbannten«) teuflischen Dinge wahrhaft lustvoll aufgelistet – es sind Kataloge des Verrufenen, das lockt. Leonhard Thurneysser, ein protestantischer Abenteurer und Glücksritter, der später katholisch wurde und alle Zauberei verfluchte, nannte in seinem 1591 gedruckten *Warhafftigen bericht . . . von der Magica, Schwartzen Zauberkunst / vnd was dauon zu halten sey* unter den »losen, eitlen vnd vngereimten Species, Instrument vnd Rüstzeug, welche der Teuffel zubrauchen gebeut«, die folgenden:

»Vielerley Spetzerey / als Aloe / Weyrauch / Myrrha / Paradeisholtz / Sandel / Mastix / vnd dergleichen . . . als geweyht Wasser / geheiligt Oel / gesegnet Saltz / Consecrirte Kertzen / vngebohren Jungfrawen Pergament / Turteltauben Blut / Eulenfedern / Schwalmenstein / Widhopffen Fleisch / Schermauß Haar / schwartze Katzen / weisse Tauben / rote Hanen / getheilte Nebelkreen / vnbefleckte Kinder / sterilische Weiber / verschnitne Menner. Item viel Meßlesens / Opfferns / vnter das Altartuch schopens / Tauffens / Vergrabens auf Scheidweg oder Creutzweg legens / Schnee / Eiß oder sonst fliessends / oder Brunnenwassers / Weins vnd anderer feuchte . . .
. . . Messer darmit einer erstochen / Schwerdt damit einer enthaupt / Strick daran einer erhenckt / Speichen vom Rad darmit einer geradprecht / Daumen von einem Mörder / Hoden von einem Verrähter, Hendlein [Häutlein] von einem lebenden ausgeschnitnen Kindlein / Blut vom Monatfluß der Weiber / Milch von Frawen die vneheliche Kinder seugen / gestolen gelt / Holtz von Todtenbaum [Sarg] / darin ein Kindbetterin begraben / Alraunen von Diebs Spermate erwachsen / Aschen von der verbranten Vnholdin / Kolen bey dem Monschein gegraben / Faden von einer Jungfrawen auff sondere zeit gespunnen / hentlein mit dem gebornen Kind an die Welt gebracht / Wurtz an Fronfasten gesamlet / Fahrsamen an dem

Abendt Johanni abgenommen / Hirnschalen von vnsinnigen Weibern / marck von vngebornen Mannen / fledermaußblut / Wolffsschmaltz . . .« (Zitiert nach Peuckert, a.a.O., S. 323 f.)

Ein seltsames Sammelsurium ist das, geheiligte neben vefluchten Dingen, Kostbares neben Abartigem und Unrat. Was ist dem allen gemeinsam, außer daß der Teufel, als wäre er ein Trödler, es anbietet? Zunächst einmal: uns willkürlich erscheinende Katalogisierungen dieser Art sind für das 16. Jahrhundert typisch. Die aus ihren »katholischen« (z. T. auch aus den feudalen) Strukturen und Klassifikationen entlassene Welt zerfällt in Einzeldinge, die alle ihre Namen, ihre Reize und Kräfte haben. Es gibt gleichsam einen unmittelbaren, »sinnlichen« Zugang zu den Dingen, denn die neue Ordnung, die der Nützlichkeit, hat sich noch nicht etabliert. Die freilich wird bald kräftig aussondern und nur wenige Objekte für solch »sinnliche« Erfahrungen übriglassen, was dann aber eine Privatangelegenheit ist und sich vor allem in der Lust am Haben, am Sammeln äußert, oder in der intimen (fetischistischen) Besetzung bestimmter Dinge oder Praktiken. Auch im 16. Jahrhundert spielten natürlich Besetzungen mit, positive wie negative, ältere und jüngere; man »sammelte« nicht einfach Dinge, sondern bedeutsame Dinge, und ihre Bedeutsamkeit verdankten sie ihrem affektiven Reiz, für den oft noch der Teufelskode herhalten mußte, wie in Thurneyssers Inventar. Tatsächlich aber vereinigt dieses Inventar Nikromantisches, Olfaktorisches, Koprophiles und Nekrophiles. Einige der von ihm aufgelisteten Utensilien gehören von alters her ins Arsenal der »schwarzen Kunst«; andere sind moderne Luxusartikel, exotische Gewürze und Spezereien aus der Neuen Welt; wieder andere sind Un-Dinge, neuerlich tabuisierte Körperausscheidungen etc.; eine letzte Gruppe repräsentiert eine Art negativen Reliquienkult: In protestantischen Ländern standen so schöne Sachen wie Kreuzsplitter, Heiligenknöchlein, Märtyrerblut in Phiolen etc. allesamt unter dem Verdikt des Aberglaubens und der Abgötterei; einen legitimen Ersatz gab es nicht, also besorgte man sich einen illegitimen, geheimen: nicht von Heiligen, sondern von Bösewichtern. Ihnen galt der Kult der »schwarzen Magie«, zu dem viele seelische Schleichwege führten (und es wohl immer noch tun). Wenn man sich aber seine Reliquien vom Galgen holte, so geschah das kaum aus Verehrung für die armen Delinquenten, eher im Zeichen der sich seit dem späten Mittelalter, einer Zeit neuen Wohlstands, bis ins 17. Jahrhundert hinein immer mehr ausbreitenden physischen Grausamkeit, der Lust am Martern. Sie befriedigte sich mehr und mehr auch an privaten Souvenirs der Qual, was schon ein Schritt zur späteren Sublimierung und Subtilisierung der Grausamkeit ist, über die Nietzsche gern reflektierte; in der 2. Abhandlung *Zur Genealogie der Moral*, § 5, sagt er, daß

»die *Grausamkeit* die große Festfreude der älteren Menschheit ausmacht, ja als Ingredienz fast jeder ihrer Freuden zugemischt ist . . . (Ich habe früher schon) auf die immer wachsende

Vergeistigung und ›Vergöttlichung‹ der Grausamkeit hingezeigt, welche sich durch die ganze Geschichte der höhern Kultur hindurchzieht (und, in einem bedeutenden Sinne genommen, sie sogar ausmacht). Jedenfalls ist es noch nicht zu lange her, daß man sich fürstliche Hochzeiten und Volksfeste größten Stils ohne Hinrichtungen, Folterungen oder etwa ein Autodafé nicht zu denken wußte . . . Leiden-sehn tut wohl, Leiden-machen noch wohler . . . Ohne Grausamkeit kein Fest: so lehrt es die älteste, längste Geschichte der Menschen – und auch an der Strafe ist so viel Festliches!

. . . daß damals, als die Menschheit sich ihrer Grausamkeit noch nicht schämte, das Leben heiterer auf Erden war als jetzt, wo es Pessimisten gibt. Die Verdüsterung des Himmels über dem Menschen hat immer im Verhältnis dazu überhand genommen, als die Scham des Menschen *vor dem Menschen* gewachsen ist . . . Vielleicht ist es sogar erlaubt, die Möglichkeit zuzulassen, daß auch jene Lust an der Grausamkeit eigentlich nicht ausgestorben zu sein brauchte: nur bedürfte sie, im Verhältnis dazu, wie heute der Schmerz mehr wehtut, einer gewissen Sublimierung und Subtilisierung, sie müßte namentlich ins Imaginative und Seelische übersetzt auftreten . . .«

3. Im Schwitzbad der Passionen

Im *Don Quijote,* den Nietzsche als eines der letzten Beispiele für die offen lustvolle Einstellung der älteren Menschheit zur Grausamkeit anführt, zieht einer aus, um der Welt Roman-Abenteuer abzulisten, die sie nicht hergeben will – woraus der erste moderne Roman entsteht. Aber der Witz der Geschichte ist nicht, daß Don Quijote die Natur der Wirklichkeit verkennt, sondern daß er die Natur der Phantasie verkennt – einer neuen Phantasie, die nicht zum Handeln verführt, vielmehr zum Träumen.

Hundert Jahre später ist die Welt noch nüchterner geworden, besonders die protestantische und frühkapitalistische: hier herrscht die bürgerliche Askese – und zugleich die »Sublimierung und Subtilisierung« der Passionen, die sie versagt, ihre Übersetzung ins »Imaginative und Seelische«, wie Nietzsche es ausdrückt. Da geschieht etwas Eigenartiges: Wo nur Arbeitsethos und mittelständische Genügsamkeit herrschen sollten, greift plötzlich, wie Richard Steele 1713 im Londoner *Guardian* klagt, eine ungezügelte, gierige Art zu lesen um sich, eine neue Fähigkeit und Neigung (besonders der bürgerlichen Frauen), in eine mehr oder weniger fiktive Welt einzutauchen und die dort gemachten Leseerfahrungen zu interiorisieren – und zwar noch bevor es den entsprechenden Lesestoff gibt (der *Robinson Crusoe* z. B. erscheint erst Jahre später, von *Pamela* und *Clarissa* ganz zu schweigen). Die Klage greift um sich, auch auf dem Festland, besonders durch den Mund der Seelsorger. Schon 1698 schrieb der Zürcher Pastor Gotthard Heidegger in seiner *Mythoscopia romantica:*

». . . die Romans setzen das Gemüth mit ihren gemachten Revolutionen / freyen Vorstellungen / feurigen Außdruckungen / und andren bunden Händeln in Sehnen / Unruh / Lüsternheit und Brunst / nehmen den Kopff gantz als in Arrest / setzen den Menschen in ein Schwitzbad der Passionen / verderben folgends auch die Gesundheit / machen Melancholicos und Duckmäuser / der Appetit vergeth / der Schlaff wird verhinderet und walzt man sich im

Beth herum / als wie die Thür im Angel / den zu andrem tüchtig gewesten Geist machen sie träg und überdrüssig / und betauben und belästigen das Gedechtnuß (indem solche Sachen allzeit eh hafften / als etwas fruchtbares) verhinderen Geschäfft und studiern / und endlich an statt Wissenschaft beyzubringen scharren sie etwas zusamen / das schlimmer ist als jede Ohnwissenheit . . .« (S. 70 f.)

Des Pastors eifernde Übertreibungen abgezogen, bleibt das Faktum, daß Phantasieerlebnisse gleichwertig, wenn auch nicht gleichberechtigt neben die alltäglichen, die realen Erfahrungen treten. Nach dem Früher-Jetzt-Mythologem in seiner bürgerlichen Vollform ist das ein unerlaubter und gefährlicher Angriff der Phantasie (qua Einbildungskraft[1]) auf den Herrschaftsbereich des Verstandes, obwohl hier Sinnlichkeit[1] nicht unbedingt freigesetzt wird, eher Sinnlichkeit[2], die aber legitim nur durch Einbildungskraft[2] evoziert werden darf. Doch um 1700 war dieses Schema noch nicht so weit ausgebildet, und außerdem hat es auch später nie ganz funktioniert, am wenigsten im musischen Bereich, wo *produktive* und *reproduktive* Einbildungskraft kaum sauber zu trennen waren, jedenfalls nicht bei den normalen Konsumenten von Literatur, Theater, Musik usw., bis hin zum Kino, zur Television. (Deshalb auch der unfruchtbare Streit, ob fiktiver Sex&Crime zu realem verführe oder vielmehr entsprechende Triebregungen abreagieren helfe.)

Wenn von bürgerlicher Sinnlichkeit die Rede ist, muß von bürgerlicher Literatur und Musik, dem bürgerlichen Interieur gesprochen werden, in bezug auf Produktion, Reproduktion, Konsumtion. Die übliche Erklärung dafür lautet: Verinnerlichung.

»Die Verinnerlichung entsteht, indem mächtige Triebe, denen mit Einrichtung des Friedens und der Gesellschaft die Entladung nach außen versagt wird, sich nach innen zu schadlos zu halten suchen im Bunde mit der Imagination . . .; im Künstler tritt die zurückgetretene Verstellungs- und Lügenkraft auf; die Triebe werden zu Dämonen umgeschaffen, mit denen es Kampf gibt usw.«

So Nietzsche in den achtziger Jahren (*Werke*, ed Schlechta, Bd. 3, S. 418). Wenig später entwickelte Freud seine Theorie der Sublimierung, die dem nicht fern steht: Phantasieproduktion und -konsumtion als Ersatzbefriedigung. Woher aber kommt der Genuß? Wie kann man »in der Phantasie« genießen, wie in induzierten Gefühlen schwelgen, vor allem mittels eines Organs, das sich jetzt erstmals ästhetisch entwickelt und damit »autonom« wird – das Ohr? Ich habe keine mich befriedigende Erklärung dafür gefunden. Das von mir rekonstruierte bürgerliche Theorem der Sinnlichkeit[2] ist nichts weiter als eine Ausflucht, wenn auch eine herrschende und – bequeme. *Es gibt nicht zwei separate Sinnlichkeiten.* Man müßte entweder der zweiten den Charakter des Sinnengenusses absprechen und ihr einen anderen Namen geben, oder man müßte erklären, wie Sinnengenuß verinnerlicht, vergeistigt werden kann und dennoch einer bleibt. Das letztere scheint mir sinnvoller, es sei denn, man wollte zweihundert Jahre bürgerli-

cher Kultur (samt Marx übrigens, der recht naiv auf den »Kunstgenuß« setzte) als schiere Mystifikation abtun. Ich habe, wie gesagt, keine Lösung anzubieten. Ich will statt dessen eine Metapher, die am Vorabend der Französischen Revolution fast epidemisch auftauchte und dann schnell wieder verschwand, als hätte sie zuviel ausgeplaudert, beim Wort nehmen: »Kunst, Kunst ist jetzt die Losung, der alles zu Füßen liegt: süßer mystischer Opiumtraum unverstandner Ideen und Gefühle«, schrieb Herder 1781 an Hamann. Opium – das Wort war plötzlich in aller Munde, als Metapher für etwas Erregendes. Hippel sprach vom »Opium der Unfehlbarkeit«, Thümmel vom »Opium der Leidenschaft«, Wieland pries ein »Opium für den Liebesdrang«, und Herder selbst nannte die Poesie »ein sanftes Opium für die Seele«. Die Metapher war zwieschlächtig, sie meinte bald einen Rausch-, bald einen Traumzustand, Bewußtseinserweiterung oder Bewußtseinstrübung; sie meinte Wonne und Qual, süße Qual. – Als dann seit 1800 in Europa, vor allem in England, wo man's offenbar besonders nötig hatte, das Rauchen und Essen von Opium oder Haschisch in Mode kam, wurden oft in den Beschreibungen des Rausches eben jene Phänomene und Sensationen evoziert, denen zuvor die Opium-Metapher angedient worden war, als erzeugte der Opium- oder Haschischrausch Kunst und diese ihn. Zum Beispiel de Quincey, 1821:

»O gerechtes, heimliches und machtvolles Opium! Aus den Tiefen der Dunkelheit, aus dem phantastischen Bildstoff des Gehirns führst du Städte und Tempel auf, schöner als die Werke des Phidias und Praxiteles, herrlicher als die Pracht von Babylon und Hekatompylos, und aus der Anarchie des Traumschlafs rufst du die Gesichter längst begrabener Schönheiten und die Züge der Seligen, die einst das Haus bewohnt, gereinigt von der Schmach der Gruft herauf ins Sonnenlicht.« (*Bekenntnisse eines englischen Opiumessers*, Üb. Walter Schmiele, Fulda 1947, S. 117)

Baudelaire geht in seiner faszinierten Abrechnung mit dem Haschischrausch, der nur *künstliche* Paradiese schaffe, noch weiter in der Parallelisierung von illegitimer Halluzination und legitimer Kultur (manches erinnert stark an Pastor Heideggers Abrechnung mit dem Roman-Rausch):

»Der Haschisch überzieht dein ganzes Leben wie mit magischem Lack. Er färbt es feierlich ein und hellt alle Tiefen auf. Zackige Landschaften, fliehende Horizonte, Städteansichten, die die Leichenblässe des Gewitters fahl macht oder die starke Glut der Sonnenuntergänge erleuchtet . . .: alles, die Universalität der Wesen, steht in einem neuen, bis dahin ungeahnten Glanz vor dir auf . . .

Der Geist schaut mit einer gewissen melancholischen Verzückung durch tiefe Jahre und stürzt sich kühl in unendliche Perspektiven. Man hat, nehme ich an, schon erraten, daß diese unnatürliche und tyrannische Vergrößerung gleichzeitig alle Gefühle und alle Ideen betrifft: so das Wohlwollen . . . so die Liebe . . . die Idee der Schönheit . . . Die Harmonie, die Ausgeglichenheit der Sinne, die Eurhythmie erscheinen dem Träumer als Notwendigkeit . . ., und wenn er persönlicher Schönheit ermangelt, glaube nicht, daß er lange an diesem Eingeständnis würde leiden müssen, noch daß er sich als Mißton in der harmonischen, durch seine Phantasie schöngefärbten Welt empfände. Die Sophismen des Haschisch sind zahlreich und wunderbar;

sie neigen zum Optimismus und haben die wichtigste Eigenschaft, die Wirklichkeit aus dem Wunsch zu formen . . .« (*Die künstlichen Paradiese*, Üb. E.-E. Schwabach, München 1925, S. 44, 46)

Der Haschisch erscheint hier als eine Art Überkino, in welchem der Zuschauer identisch ist mit dem Helden. Er glaubt an seine Tugend und an sein Genie, er weiß sich als Mittelpunkt des Universums, das nach seinem Wunsch geformt ist.

»Kultus, Anrufung, Gebete, Glücksträume steigen auf . . . und vergehen im Dunkeln. Es gibt keine Art von sentimentaler Einstellung, der sich die weiche Liebe eines Haschischsklaven nicht hingeben könnte . . . Der Träumer verdammt sich nicht nur, er glorifiziert sich auch. Die scheußliche Erinnerung ertrinkt in der Betrachtung einer idealen Tugend, einer idealen Barmherzigkeit, eines idealen Genies, und ruhig gibt er sich seiner triumphierenden geistigen Orgie hin . . . So arm an Willen, so reich an Eitelkeit faßt er schließlich seine Apotheose in diese einfachen und klaren Worte zusammen: ›Ich bin der tugendhafteste aller Menschen!‹ . . .« (S. 48 ff.)

Errät man das Ende, fragt Baudelaire? »Keiner wird sich wundern, daß ein letzter, höchster Gedanke dem Gehirn des Träumenden entspringt: ›Ich bin Gott geworden – ich bin Gott!‹ Aber bald verwandelt sich diese Stimme des Stolzes in eine wohltemperierte, schöne, geruhsame Glückseligkeit« (S. 53). Im strafenden Blick hat Baudelaire hier nicht nur (explizit) Rousseau, der sich ohne Haschisch berauscht habe, sondern auch (implizit) den deutschen Idealismus, der als einziger großer Rausch erscheint, als eine in rasende Bewegung gesetzte »Denkmaschine«, die künstliche Ideale produziert, »Einbildungskraft ohne die Möglichkeit, sie auszunutzen«.

So schließt sich der Kreis. Wenn dabei auch nur herauskommt, daß Haschisch oder Opium nichts anderes freisetzen können, als schon im Bewußtsein ist – es reicht, um zu zeigen, was ich zeigen wollte: daß die Befriedigung, die Haschisch und Opium dem Bürger gewähren, mit der, die das kulturell legitime Schöne und Hehre ihm gewährt, ineinsgesetzt werden kann; daß also die bürgerliche Welt Genüsse kennt und erstrebt, die so »vergeistigt«, d. h. der primären Sinnlichkeit so entrückt erscheinen, wie das Schema es unterstellt: als Sinnlichkeit[2] oder, mit Hegel, als das »sinnliche Scheinen der Idee«. Das ist uns längst zur Selbstverständlichkeit geworden, und ebenso selbstverständlich ist es uns, daß solcher Genuß, obwohl sein Objekt, das Kunstwerk zumal, ein Allgemeines zu sein beansprucht bzw. durch entsprechende Anerkennung erst zu einem Kunstwerk wird, die Individuen vereinzelt, ein jedes auf sich selbst zurückwirft, bestenfalls auf seine Subjektivität, also auf seine Sinnlichkeit. Man kann zwar über gehabten »Kunstgenuß« kommunizieren, das ist sogar seine Legitimation, aber von einigen Theateraufführungen und neuerdings Popkonzerten abgesehen, ist man in den hehren (oder banalen) Gefilden des Schönen, Wahren, Guten *allein* – so allein wie beim Onanieren.

Nach dem Selbstverständlichwerden dieser Erfahrungen stand ihrer Trivia-

lisierung und Kommerzialisierung nichts mehr im Wege. Die Massenproduktion fiktiver, akustischer, visueller Wonnen begann in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Wo aber die Mittel zur Befriedigung von Bedürfnissen – seien es verführerische Teufel oder Romane oder Filme – nicht mehr rar sind, sondern an jeder Straßenecke lauern, verlieren sie an sublimem Reiz; die »authentische«, »autonome« Kunst ging seitdem andere Wege, die eher asketisch als hedonistisch waren (und sind), während die Trivialkunst, jedenfalls in ihren besten Produktionen (viele Abenteuerromane, Krimis, Filme, Songs etc.) jene Sinnlichkeit, die ein Produkt bürgerlicher Phantasie, bürgerlicher Träume ist, immer wieder aufscheinen ließ.

4. Durchs Schlüsselloch

»Ein gewisser Erzieher . . . sah als ein zehnjähriger Knabe einige seiner Mitschüler das schändliche Laster der Selbstschwächung treiben. Nicht lange nachher fiel ihm Tissots eben damals herausgekommenes Buch [*Onanisme ou traité sur les maladies produites par la masturbation*, 1760] in die Hände und erfüllte ihn mit Entsetzen vor den Folgen dieses Lasters. Er traute sich gleichwohl nicht so viel Seelenstärke zu, der Versuchung jedesmal zu widerstehen, und aus Verzweiflung darüber war er mehr als einmal im Begriff, sich das Zeugungsglied ganz und gar abzuschneiden, um sich dadurch in die Unmöglichkeit zu versetzen, ein so verderbliches Laster jemals auszuüben. Indem er aber hiermit umging, fiel ihm ein anderes, weniger grausames und gleichwohl ebenso sicheres Mittel zu diesem Zweck ein. Er nahm einen Nagel, legte die Vorhaut etwas hervorgezogen auf den Tisch, setzte den Nagel darauf und – man bewundere den tugendhaften Heldenmut des Knaben! – nagelte sich, indem er einen derben Schlag mit einem Buche darauf versetzte, fest.

Er riß hierauf den Nagel aus und wurde ohnmächtig. Nachdem er sich wieder erholt hatte, zog er durch die noch blutigen Löcher einen mit Kampferspiritus eingeweichten Faden . . . es blieben an denjenigen Stellen, wo der Faden durchging, ein Paar Löcher. Durch diese steckte er hierauf einen messingenen Draht, den er in der Mitte, wo er über der Eichel hinging, ein wenig gebogen hatte, damit er ihn nicht drückte. Dann krümmte er auch, durch Hilfe einer kleinen Zange, die Enden des Drahts, so daß sie das Stückchen Vorhaut über jeglichem Loch umfaßten und den Draht daran befestigten . . .

›Ich habe‹, sagte er, ›dieselbe Operation, aber auf eine viel bequemere Weise, in der Folge an vielen jungen Leuten ausgeübt und dieses Mittel an ihnen ebenso bewährt und zugleich in jeder Betrachtung ebenso unschädlich befunden als an mir selbst . . . Ich selbst‹, fuhr er fort, ›habe meinen Ring nun schon 15 Jahre getragen, und habe noch bis diesen Tag alle Ursache, Gott zu danken, daß er mich dies Mittel, meine Unschuld, meine Gesundheit und meine Gemütsruhe zu sichern, finden ließ.«

(Zitiert nach: Katharina Rutschky (Hrsg.), *Schwarze Pädagogik. Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung*, Frankfurt/Berlin/Wien 1977, S. 318 f.)

Dieses Lied vom braven Mann, das der deutsche Aufklärer Johann Heinrich Campe 1787 anstimmte – er selbst bekennt sich emphatisch zu solcher Fortsetzung der Tugend mit anderen Mitteln und bedauert nur, »daß dieses allersicherste Mittel nur bei der einen Hälfte unserer Jugend, nämlich bei Knaben, aber nicht bei Kindern des andern Geschlechts eine Anwendung finden kann« –, dieses Lied erscholl in der Folgezeit als wahrer Männerchor.

Der wackere Erfinder der *Infibulation* war für Pädagogen, Pfarrer, Ärzte bis tief ins 19. Jahrhundert hinein ein fast mythischer Heros, die Verinnerlichung seiner Tat hat ihnen sicher mancherlei Sensationen verschafft und die Zange als einen Schlüssel zu ehelichen Freudenpflichten erscheinen lassen. (Gehst du zum Weibe, vergiß die Zange nicht!) Die Verteufelung der Onanie im 18. und 19. Jahrhundert – ihr wurden so ziemlich alle physischen und moralischen Übel angelastet, von denen dank der Gegenmaßnahmen dann viele auch eintraten – ist nur *eine* Erscheinungsform der sexuellen (Neu-)Gier, die zu jener Zeit ausbrach und den in der Öffentlichkeit verhüllten und »privatisierten« Körper, die Leiblichkeit/Geschlechtlichkeit zum begehrten visuellen Objekt machte. Die Vorwände, die dazu dienten, diesen Voyeurismus zu befriedigen, waren bald plump, bald subtil.

»Doch was im affektiven System dieses Knaben [des »Wilden von Aveyron«] noch erstaunlicher und ganz unerklärlich zu sein scheint, ist seine Gleichgültigkeit gegenüber Frauen, inmitten der gebietenden Regungen einer sehr ausgeprägten Pubertät. Da ich selbst auf diese Zeit wartete wie auf einen Quell neuer Sensationen für meinen Schüler und reizvoller Beobachtungen für mich, hielt ich aufmerksam Ausschau nach allen Vorläufern dieser moralischen Krise und wartete jeden Tag, daß ein Hauch dieses allgemeinen Gefühls, das alle Wesen bewegt und vermehrt, auch dieses hier beseelen möge. Ich habe diese so ersehnte Pubertät kommen oder vielmehr ausbrechen sehen, und auch gesehen, wie sich unser junger Wilde in Begierden von äußerster Heftigkeit und erschreckender Kontinuität verzehrte, ohne daß er ahnte, welches ihr Ziel sei . . .« (Malson, Itard, Mannoni, *Die wilden Kinder*, Üb. Eva Moldenhauer, Frankfurt 1972, S. 211 f.)

So Jean Itard in seinem Bericht über den »Wilden von Aveyron« (1806). Er galt der Epoche als Beweis dafür, daß sinnliche Sensationen ein Kulturprodukt sind. Natürlich sind sie es, sofern etwa der Geschlechtstrieb sich nur in den konventionellen Formen der Galanterie, der Koketterie oder der »romantischen« Liebe äußern darf und alles andere »peinsame Regungen« oder »tierische Brünste« sind. Gerade auf sie aber richtete sich das Auge. Ohne die Allgegenwart gieriger Blicke wäre die Libertinage des 18. Jahrhunderts kaum zu denken: ohne Schaulust keine Heimlichkeit, ohne Heimlichkeit keine sexuelle Lust – ihr sozialer Ort sind deshalb die volkreichen Städte, nicht wie zuvor die einsame Grotte oder der grüne Klee.

Wenn es Nacht wird in Paris, beginnt die klandestine Prostitution. Verhüllte Frauen, die Belles de nuit, die Vénus ténébreuses, eilen in dunkle Parks oder versteckte Lusthäuser, um der Venus vulgivaga Tribut zu zollen. In Droschken mit dicht verhängten Fenstern fahren elegante Wüstlinge in ihre geheimen sexuellen Clubs oder in jene »maisons closes«, die später erst öffentliche hießen. Diese Bordelle hatten oft geheime Eingänge, geheime Klingelzeichen, geheime Kodes für die Sonderwünsche der Klienten, die in dem hauseigenen »Register der Passionen« delikat umschrieben waren. Alles sollte klandestin und anonym sein – und alles war öffentlich. Wenn einer glücklich bei der von ihm erwählten Kurtisane lag, die ihm seine

geheimen Wünsche erfüllte, mußte er damit rechnen, daß er selbst durch seine Lust einem anderen Befriedigung verschaffte, der ihn heimlich durchs Schlüsselloch oder eine raffiniertere Vorrichtung beäugte, vielleicht sogar, wie der Erzbischof von Cambrai es im Freudenhaus der Vierville hielt, durch ein veritables Teleskop. Das wiederum wissen wir von einem, der sich seinerseits daran ergötzte, heimlich natürlich: dem Polizeiinspektor Marais. Und der trug's zum König. Die Bordellinhaberinnen mußten nämlich alles, was sie in ihren Etablissements sahen und hörten, minuziös, mit Namen, Daten und anderen Details, in ihren periodischen Berichten für die Polizei festhalten. Durch die Veröffentlichung einer Auswahl dieser Berichte aus den Polizeiarchiven (Gaston Capon, *Les petites maisons galantes de Paris au XVIIIe siècle,* Paris 1902; *Les Maisons Closes au XVIIIe siècle,* Paris 1903) wissen wir über die damaligen Sitten fast mehr als über die heutigen, und wissen auch, daß de Sade ein recht getreuer Sittenschilderer war. (Zum Folgenden vgl. auch (anonym) *Les mystères de Paris,* Paris o. J., Bd. I, S. 48 ff.; Eugen Dühren, *Neue Forschungen über den Marquis de Sade und seine Zeit,* Berlin 1904, S. 150 ff.)

Schon zu Anfang des 18. Jahrhunderts gab es enge Beziehungen zwischen der Polizei und der Prostitution. Der eigentliche Erfinder der Bordellspionage aber war Berryer, von 1747 bis 1757 Polizeipräfekt von Paris. Er kam damit einem Wunsch der Madame Pompadour entgegen, die dem König durch tägliche Berichte über die in den Freudenhäusern vorkommenden Ereignisse und daraus folgende Affären ein Amusement verschaffen wollte. Mit der Überwachung der Dirnen und Kupplerinnen, der Vergnügungen der Lebewelt und Halbwelt wurde der Inspektor Meusnier beauftragt. Er verpflichtete die Bordellinhaberinnen zur regelmäßigen Berichterstattung über die Vorkommnisse und den Klatsch in ihren Häusern, die bis auf die Stunde genau abgefaßt sein mußten. Die umfangreichsten kamen von der Kupplerin Dhosmont, die in der rue des Deux-Portes-Saint-Sauveur ein Bordell hatte und wöchentlich berichtete:

»15. Januar 1751. Mir fällt ein, daß ich mich über die Adresse des Fräulein *Brezé* getäuscht habe. Ich hatte auch vergessen zu sagen, daß sie in der rue Mazarine gewohnt hatte, sodann bei einer Papierhändlerin im dritten Stockwerk eines Hauses in der rue des Fossés-Germain, wo sie Herr *Helvétius* [der berühmte Philosoph] öfter besucht hat.

23. Juni. Um 8 Uhr habe ich Nanette zu dem Prinzen von *Württemberg* nach Passy geführt, wo er den Brunnen trinkt. Er hatte mir die Ehre erwiesen, mich brieflich um ein Landmädchen, keine andere, zu bitten. Ich habe Nanette als Bauerndirne verkleidet und sie für die Tochter eines Gärtners ausgegeben. Sie schlief bei dem Prinzen, der sie bat, nach zwei Tagen wiederzukommen, ohne es mir mitzuteilen . . .« (Capon, *Les Maisons Closes,* a.a.O. S. 35 ff.; in Übers. zitiert nach Dühren, a.a.O. S. 110 ff.)

Aus solchen und ähnlichen Materialien, die er sorgfältig überprüfte, fertigte Meusnier seine täglichen Berichte, die vom Polizeipräfekten durchgesehen und dann Ludiwg XV. zum Frühstück vorgelegt wurden. Nachfolger

Meusniers wurde 1757 Louis Marais. Er kannte das Milieu gründlich und war, wie er selbst schreibt, der Schrecken aller Stutzer und Wüstlinge, die das Lever des Königs fürchteten, weil er dann alles über sie erfuhr. Demnach wußten sie auch, wie es um ihre Klandestinität stand: sie gehörte zum Spiel, sie steigerte das Vergnügen ebenso wie die Erwartung, dabei beobachtet zu werden. – Seit 1759 war de Sartines Polizeipräfekt von Paris. Er führte das System der polizeilichen Spionage zu seiner Vollendung. Dieser »Großinquisitor«, wie er genannt wurde, »wollte alles sehen, weil er alles wissen wollte, und verbot alles, um alles erlauben zu können« (Manuel, *La police dévoilée*, Paris 1791, S. 359). Die Prostitution nahm unter ihm eine ungeheure Entwicklung – in de Sades Romanen ist er einer der bestgehaßten Menschen: er und seine Inspektoren, Agenten, Spione trügen die Hauptschuld an der Verbreitung des Lasters. Mit diesem Urteil stand de Sade nicht allein. Ähnliches sagte der anonyme Autor der *Mystères de la Police* zu Anfang des 19. Jahrhunderts und für *diese* Zeit:

»Es gibt *eine* Hand, die alle Fäden der Unzucht vereinigt, *einen* Mittelpunkt, auf den sie hinlaufen: das ist die *Polizei*, die Polizei, die sie beobachtet und begünstigt, die sich des Lasters für ihre geheimen Zwecke bedient, die für die Könige und die Großen die Kupplerin spielt, in gefälliger Vermittlung und geschickter Herbeischaffung, die den Kleinen nur als befehlende Herrscherin erscheint, deren scharfes Auge bis in die dunkelsten Winkel dringt und Gehorsam, stummen Gehorsam heischt.« (Zitiert nach Dühren, a.a.O. S. 150)

Das ist ein Urteil aus der nachrevolutionären Zeit. Was im Ancien régime noch als üble Mischung aus Willkür und Korruption erschien, wird jetzt schon als geschlossenes System gesehen: die Polizei funktioniert als *ein* Ohr, *ein* Auge, *eine* Hand. Ihr Verhältnis zu den Bürgern einer Stadt gleicht dem des Voyeurs zu seinem Lustobjekt. Louis-Sébastien Mercier hat bereits in den 1780er Jahren eine solche Auffassung von der Polizei und ihrem Objekt imaginiert. In seinem *Tableau de Paris* entwirft er ein aus zahllosen realistischen Details zusammengesetztes Bild vom Lebensprozeß dieser Stadt, von den Verkehrsformen und Milieus einer vieltausendköpfigen Masse, die überwacht und bis ins kleinste belauscht, beäugt, beherrscht wird von der allgegenwärtigen Polizei, ihren Agenten und Spionen:

»Wenn der Pariser nicht die Unbefangenheit hätte, die man ihm vorwirft, so täte er gut daran, sie sich zuzulegen. Er bewegt sich inmitten von Spionen. Sobald zwei Bürger vertraulich miteinander reden, taucht ein dritter auf, der umherschleicht, um zu hören, was sie sagen. Das ist gleichermaßen ein Regiment der Neugier wie das der Polizeispione, nur mit dem Unterschied, daß bei diesem jedes Individuum eine besondere Uniform trägt, die jeden Tag wechselt, und nichts kommt so rasch und so überraschend wie diese Metamorphosen . . .

Das ist das universale Instrument, dessen man sich in Paris bedient, um alle Geheimnisse ans Licht zu ziehen . . .

Die Spione haben andere Spione im Nacken, die sie überwachen, ob sie ihren Pflichten genügen. Alle beschuldigen sich gegenseitig und zerfleischen einander um des gemeinsten Gewinns willen. Aus dieser widerwärtigen Hefe erwächst die öffentliche Ordnung . . .

Ein verdächtiger oder angezeigter Mensch wird so genau beobachtet, daß seine kleinsten

Schritte bekannt sind, bis zum Augenblick seiner Verhaftung. Das Signalement, das von einem solchen Menschen gegeben wird, ist ein wahrhaftes Portrait, das jede Täuschung ausschließt . . .
Ein Polizeileutnant ist heute ein einflußreicher Minister, wenn auch ohne diese Bezeichnung; er besitzt geheimen und ungeheuren Einfluß; seine Kenntnisse reichen so weit, daß er ebensoviel Böses wie Gutes anrichten kann, weil er eine große Zahl von Subjekten in der Hand hat, die er nach Belieben informieren oder desinformieren kann: er schlägt zu oder er verschont, er verschleiert oder er klärt auf . . .« (*Tableau de Paris*, nouvelle édition, Amsterdam 1782/83, Bd. I., S. 109 ff.)

Es geht mir hier natürlich nicht um eine Sozialgeschichte der Polizei, sondern um deren Verquickung in die Geschichte der Sinnlichkeit seit der Mitte des 18. Jahrhunderts. Gleichgültig, wie korrekt oder korrupt die Polizei jeweils war: seit der Zeit des Absolutismus ist ihr Bild geprägt als das einer Instanz, die fast alles, was sie bei anderen verfolgt, selber tut. Mit ihrem Heer von Agenten und Provokateuren, Spionen und Spitzeln, Zuträgern und Angebern legt sie sich wie ein Netz über das Land, über die großen Städte zumal, und »fischt im Dunkeln«, »wühlt im Schmutz« – im Schmutz, der so sinnlich ist. Deshalb ist jeder, auf den sie einmal ihr Auge geworfen, ihre Hand gelegt hat, und mag er sich als noch so unschuldig erweisen, für den Rest seines Lebens gezeichnet – als einer, der »polizeilich in Erscheinung getreten« ist, über den »Erkenntnisse« vorliegen. »Wer einmal von der Polizei gezeichnet worden ist, kann einer steten Aufmerksamkeit von kleinlichen, berichtslustigen Polizeiseelen gewiß sein, denn wenn man irgend in deutschen Verhältnissen Einigkeit suchen dürfte, so wäre es in denen der Polizei«, schrieb Ernst Dronke 1846 in seinen *Polizei-Geschichten* (Reprint Göttingen 1968, S. 55). Aber auch für seine ehrbaren Mitbürger ist ein solcher gekennzeichnet: beschmutzt. *Weil* man mit der Polizei in Berührung kam, hat man Dreck am Stecken – das ist die verdrängte Wahrheit der umgekehrten Induktion, die zur offiziellen wurde.
In gewisser Hinsicht hat die Polizei das Erbe der mittelalterlichen Teufel angetreten. Auch sie ist allgegenwärtig, tritt in allen nur denkbaren Gestalten und Verkleidungen auf, verleitet die Menschen zum Bösen (schon weil sie es verfolgt) und zerrt sie dann vor Gericht, das ihr selbst gegenüber so blind und willfährig ist wie einst Gott gegenüber den Teufeln: sie durften machen. *Daß* die Polizei aber brutal, korrupt, hinterhältig, »teuflisch« sein darf, daß sie in die Intimsphäre eindringen, überall hinschauen, hinhorchen, hinlangen darf – all diese »sinnlichen« Praktiken des Observierens und Spionierens, des Lauschens und Schnüffelns, des Spurenlesens und Fallenstellens machen sie – und seit der Mitte des 19. Jahrhunderts auch ihren Kumpan und Gegenspieler, den Privatdetektiv – zu einem Monopolisten von Sinnlichkeiten, die im bürgerlichen Leben rar geworden sind. Das verleiht ihr eine Aura, die den »Hüter von Gesetz und Ordnung« zugleich als Inbegriff des lustvoll Bösen erscheinen läßt. Wenn sie einschreitet, tut sie

stellvertretend, was man selber möchte. Was nicht ausschließt, daß man auch das, wogegen sie einschreitet – vornehmlich die »Unterwelt«, also Kleinkriminalität, Prostitution, Ausschweifungen aller Art – als Verbotenes affektiv besetzt und partiell mit ihr identifiziert. Im Polizeibericht und der Gerichtsreportage nimmt man wie durch ein Schlüsselloch daran teil.

5. Menagerie

»Ihr Werk der Zerstörung und des Todes war vollendet. Die Stechfliege, die der Kothaufen der Vorstadt ausgebrütet hatte, war ausgeflogen und hatte den Zersetzungsstoff der sozialen Fäulnis mit sich getragen – durch ihre bloße Berührung hatte sie die Männer vergiftet. Das war gut, das war gerecht, sie hatte Rache genommen für die Ihren, für diese ganze Welt der Erniedrigten und Beleidigten. Und während ihr Geschlecht in die Glorie aufstieg und weit über die Schar der hingestreckten Opfer strahlte wie die aufgehende Sonne über ein blutgetränktes Schlachtfeld, behielt sie die Verantwortungslosigkeit eines prachtvollen Tieres; sie hatte keine Ahnung von ihrer Sendung und blieb das gutmütige Geschöpf, das sie war. Sie blieb groß und fett, nichts trübte ihre herrliche Gesundheit und ihren wundervollen Frohsinn.« (Emil Zola, *Nana*, Übers. Lucy von Jacobi, München 1922, S. 590 f.)

Das ist Nana gegen Ende des Romans. Natürlich spricht hier *Zola*, und was er über seine Heldin sagt, fällt ziemlich weit zurück hinter das, was der Roman, also Nana, selbst leistet. »Und während ihr Geschlecht in die Glorie aufstieg und weit über die Schar der hingestreckten Opfer strahlte . . ., behielt sie die Verantwortungslosigkeit eines prachtvollen Tieres« – das ist konventionelle literarische Heroisierung und Animalisierung der Frau, die freilich den ganzen Roman überwölben wie ein Tabernakel, das ihm gleichsam den poetischen Segen erteilt. Auch das Motiv der sozialen Vergeltung – »sie hatte Rache genommen für die Ihren, für diese ganze Welt der Erniedrigten und Beleidigten« – bleibt dem Roman, seinem narrativen Nexus, relativ äußerlich, seine »Tendenz«, sein »Klassenstandpunkt«, wie man heute gern sagt. Solche *moralischen* Wertungen liebte die Epoche nicht minder als die quer zu ihnen stehenden *zoologischen* Metaphern (»krankheitserregende Stechfliege« versus »prachtvolles Tier«), die freilich, indem sie Natur beschwören, schon auf die Mechanismen der kapitalistischen Gesellschaft verweisen: weil undurchschaut und unbegriffen, erscheinen diese als naturwüchsig. (Daß sie es nicht sind, gerade das zeigen, oft gegen Zolas Absicht, seine Romane.)

Die Sozialgeschichte der bürgerlichen Sinnlichkeit ist eng mit der Sozialgeschichte der bürgerlichen Frau verknüpft – aus männlicher Perspektive gesehen, die die herrschende und darum gut dokumentiert ist (die weibliche Perspektive läßt sich aus diesen Dokumenten nur indirekt erschließen, eine immer noch zu leistende Aufgabe). Aber was da auf der Hand zu liegen scheint, ist zugleich äußerst vertrackt. Wohl nirgends in der bürgerlichen Welt ist Sinnlichkeit, auch wo sie gleichsam nackt erscheint, so sehr

gesellschaftlich gefiltert wie im Verhältnis von Mann und Frau. Ich will in drei Durchgängen versuchen, einzelne Stränge dieses Verhältnisses zu isolieren, sehr schematisch und, wie gesagt, aus männlicher Perspektive: es geht nicht um »die Frau«, sondern um die Art und Weise, wie »der Mann« sie erfährt.

1. Die Frau ist in der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur Objekt der Unterdrückung und Ausbeutung, sie ist auch, eine gewisse »natürliche« Ausstattung vorausgesetzt, Objekt der Verklärung und Anbetung. Die schöne Frau hat, zumindest bis zu ihrer Verheiratung, zwar weniger Freiheiten und Möglichkeiten als der Mann, dafür aber mehr Privilegien und Glückschancen: sie ist nicht im selben Maße wie er festgenagelt auf den angeborenen gesellschaftlichen Status, eine vorgezeichnete Berufskarriere. Sie erscheint deshalb als »Natur« und kann als solche zum Gegenstand der Symbolisierung, der Allegorisierung, der Projektion werden; zur Verkörperung des »ewig Weiblichen« der bürgerlichen Mythologie. Im 19. Jahrhundert treten nun aber Verschiebungen im emotionalen Verhältnis der Geschlechter auf, die sich – vielfach gebrochen und verschlüsselt – auch in der Mythologie spiegeln. Die normalen Bürger, jene Handwerker, Kaufleute und Intellektuellen, die einst die Entwicklung der bürgerlichen Welt getragen hatten, sind mehr und mehr, wenn ihnen nicht der Aufstieg ins Großbürgertum gelingt, vom Verlust ihrer ökonomischen Existenz, ihrer spezifischen bürgerlichen Selbständigkeit bedroht: sie werden Kleinbürger am Rande der Proletarisierung (am Rande ihres »Früher«). Die ökonomische Basis ihrer Autorität als Haupt und Ernährer der Familie, als patriarchalischer Ehemann und Vater schwindet dahin; um so mehr muß diese Autorität hervorgekehrt, behauptet werden, was den kleinen Mann sichtlich überfordert. Wenn Benjamin sagt, die Impotenz des bürgerlichen Mannes dieser Zeit rühre daher, daß die Phantasie der Bürgerklasse aufhörte, »sich mit der Zukunft der von ihr entbundenen Produktivkräfte zu beschäftigen« (»Zentralpark«), so ist das sicher zu kurzschlüssig. Die Impotenz ist zunächst nur die des *Ehe*mannes; das Herrschaftsverhältnis in der Ehe ist kein selbstverständliches mehr, Kinder sind nicht mehr Stolz und Reichtum der Familie (als künftige Arbeitskräfte oder Stützen der Eltern), eher eine Last für den Gehaltsempfänger, den kleinen Beamten, Handwerker oder Krämer. Der Geschlechtsverkehr ist folglich von teils vagen, teils handfesten Ängsten belastet – doch auf den Straßen blüht die Prostitution, und hier ist der Mann durchaus nicht impotent, sonst könnte sie nicht blühen.

Die Prostitution erreicht nunmehr, im Labyrinth der großen Städte, eine neue Qualität. Schon vor der Französischen Revolution soll es in Paris 20 000–25 000 (nach Mercier sogar über 30 000) Prostituierte gegeben haben; ihre Kunden dürften in der Mehrzahl Gesellen, Handlungsgehilfen, Lohndiener, Soldaten usw. gewesen sein, die sich (noch) keine Ehefrau

leisten konnten. Jetzt sind die Kunden der Prostituierten in wachsendem Maße auch Ehemänner, die sich zuhause keinen Orgasmus mehr leisten können, aber scharf sind auf flüchtige (oder auch chronische) sexuelle Kontakte mit anderen, käuflichen Frauen, vor denen sie »stark« sein können, weil sie »schwach« sein dürfen. Hier jedenfalls herrschen noch klare Verhältnisse: Ware gegen Geld. Neben das öffentliche Frauenbild des Bürgertums – das Weib als kostbarer Schatz, den »man« erringt und heimholt und ausbeutet – tritt somit das nichtöffentliche Gegenbild, eben die »fille publique«, die »öffentliche« Frau, die von Anfang an Ware ist. »In der Gestalt, die die Prostitution in den großen Städten angenommen hat, erscheint die Frau nicht nur als Ware, sondern im prägnanten Sinn als Massenartikel. Durch die artifizielle Verkleidung des individuellen Ausdrucks zugunsten eines professionellen, wie er als Werk der Schminke zustande kommt, wird das angedeutet« (Benjamin, »Zentralpark«).

Diese Dirne nun, besonders die in Mode gekommene und deshalb kostspielige Luxus- und Edeldirne, die ihre Kunden aussaugt und dann fallen läßt, liefert Züge für den neuen Typus der femme fatale, der Domina, der Androgynen, der in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts in Literatur und Malerei herrscht. Die »unfruchtbare« Prostituierte wird heroisiert, sie tritt in der Gestalt der Kleopatra auf, die ihre Liebhaber umbringt, oder als Luxusartikel, der seine Käufer ruiniert. Die Ware feiert ihre Menschwerdung in der Hure; Dichter und Maler suchen sie auf heroische Weise zu humanisieren – oder zu animalisieren.

Dahinter stehen freilich Veränderungen in der sozialen Situation der Frau, die, verkürzt gesagt, darin gründen, daß der Bedarf der Fabriken, Kontore, Warenhäuser an (billigen) weiblichen Arbeitskräften steigt: die Frauen, die Töchter verlassen das Haus, sie »gehen arbeiten«. »Das 19. Jahrhundert«, sagt Benjamin (a.a.O.), »begann die Frau rückhaltlos in den Prozeß der Warenproduktion einzubeziehen. Alle Theoretiker waren sich darin einig, daß ihre spezifische Weiblichkeit so gefährdet wurde, männliche Züge mußten im Laufe der Zeit notwendig in Erscheinung treten.« Auch Benjamin erklärt das neue ästhetische Motiv der androgynen Frau mit der Vermännlichung der weiblichen Züge durch Fabrikarbeit. Nun ist aber nicht ganz einzusehen, warum Fabrik- oder Kontorarbeit eher als Heim- und Feldarbeit an der Frau männliche Züge sollten hervorgekehrt haben. Wahrscheinlicher ist, daß die »Veränderung des weiblichen Habitus« vom Mann produziert ist: er sieht (und begehrt) die Frau anders, seit die Gesellschaft ihr (als privilegierter Frau) andere Möglichkeiten bietet bzw. ihr (als unterprivilegierter Frau) andere Zumutungen stellt denn die herkömmliche »Erfüllung« in Ehe und Mutterschaft; kurz, seit er sich ihrer nicht mehr so sicher ist wie zuvor, da sie schon durch das Kind an den Mann, die Familie, das Haus gebunden war.

2. Für die Frau hat »Liebe« jahrhundertelang Schwangerschaft und Familie impliziert, so sehr, daß ihre Fruchtbarkeit *außerhalb* der Ehe Schande, ihre Unfruchtbarkeit *in* der Ehe Untauglichkeit bedeutete. Andererseits lautete das Grundgesetz der bürgerlichen Sexualmoral für den Mann: sexuelle Liebe *muß* eine Ehe (Familiengründung) zur Folge oder Voraussetzung haben, d. h. *Liebe kostet ihren Preis.* Damit aber war – in der Zeit des entfalteten bürgerlichen Besitzindividualismus – nicht nur die Ehe legitimiert, sondern implizit auch die Prostitution: beides ist *käufliche Liebe*, das eine Mal auf Dauer, das andere Mal auf Zeit. Die bürgerliche Ideologie mußte diese beiden Pole der Liebe natürlich sorgsam auseinanderhalten, um zu verschleiern, daß der ehelichen das gleiche Tauschverhältnis zugrunde liegt wie der gemeinhin (abwertend) käuflich genannten.
Der Mann muß die Hingabe der Frau bezahlen, und der Preis richtet sich mit zunehmender Differenzierung der bürgerlichen Gesellschaft immer mehr statt nach dem Gebrauchswert nach dem Tauschwert, der sich auf dem Markt herausbildet. Der Tauschwert der heiratsfähigen und -willigen Frau ergibt sich einerseits aus dem sozialen Status (Besitz, Rang, Einfluß) ihrer Familie, andererseits aus ihrer äußeren Erscheinung (»Warenästhetik«). Dieser ästhetische Aspekt, so kontingent und sekundär er sein mag gemessen am ökonomischen und ständischen, kann dennoch im Konflikt mit diesem den Sieg davontragen, der dann als Sieg der Liebe gefeiert oder belächelt oder verurteilt wird – gefeiert jedenfalls von der Literatur, die hier eines ihrer Lieblingsthemen findet. Das schöne, aber bürgerliche Mädchen, das in den Adel heiratet, oder später das schöne, aber arme Mädchen, das in eine »gute« Familie heiratet, darf, so wenig es für die bürgerliche Wirklichkeit als repräsentativ gelten kann, als ein Herzstück der bürgerlichen Mythologie gelten. Hier wird, nicht zuletzt durch die Literatur, ein Ideal errichtet, das in mancher Hinsicht auf die Realität zurückwirkt. Es verpflichtet die Frau, schön zu sein (und erlaubt gleichzeitig dem Mann, es nicht zu sein, ja untersagt ihm bisweilen jede diesbezügliche Eitelkeit), und verpflichtet den Mann, eher eine schöne (= liebenswerte) als eine wohlhabende (= begehrenswerte) Frau heimzuführen. Da aber die Verhältnisse nicht so sind, wie die Literatur sie malt (wo man kümmerliche Mädchen im Überfluß der schönen förmlich suchen muß), verführt jenes Ideal den Mann dazu, das normale weibliche Mittelmaß, das ihm erreichbar ist, zu illuminieren – »für mich bist du die schönste« –, welche voreheliche Verklärung (die im Grunde unökonomisch, weil preistreiberisch ist) dem ehelichen Alltag meist nicht lange standzuhalten vermag. Davon profitiert wiederum die Institution der außerehelichen Liebe, die nicht so recht ins bürgerliche Weltbild passen will, aber dennoch eine wichtige Funktion erfüllt: Sie garantiert indirekt die Existenz der bürgerlichen Vernunftehe, die für die Zwecke der kapitalistischen Akkumulation unabdingbar, für die Idee des

Institut e.V. Bibliothek

bürgerlichen Individualismus aber oft schwer erträglich war und deshalb gern in eine Liebesehe umstilisiert wurde, im Namen des erwähnten Ideals. Als Ventil für daraus resultierende Frustrationen diente dann das illegitime Verhältnis, das das legitime durch dessen Verletzung als das gesunde und sittliche bestätigte, es aber auch – tendenziell – als Zwangsverhältnis auswies. Als Liebe (im Sinne des Eros) galt bald nur noch die vor- und außereheliche Beziehung; sie erhielt damit den Charakter des Heimlichen – oder aber des Schamlosen.

Die Institution der außerehelichen Liebe hat von Anfang an zwei Gesichter: das der käuflichen Liebe und das der Leidenschaft (als illegitimes oder nicht legitimierbares Verhältnis). Beide werden öffentlich mißbilligt, aber mit unterschiedlichen Akzenten. Die erstere gilt (jedenfalls beim Mann) als läßliche Sünde: sie bleibt im Rahmen der Tauschgesellschaft, des Geldsystems, welchen die letztere durchbricht, die deshalb ein Schuldverhältnis erzeugt – wie ein gemeinsam begangener Raub an der Gemeinschaft – und für beide Beteiligten langfristige, oft lebenslange Sanktionen nach sich zieht. Zugleich aber erscheint diese schuldhafte Liebe als die *wahre* Liebe: in die bürgerliche Welt und ihre Moral bricht hier ein Stück noch unbeherrschte Natur ein, gefürchtet und ersehnt in einem.

3. Gerade das aber ist auch ein Triumph des Früher-Jetzt-Mythologems (das ja nicht gesellschaftlich Wirkliches, aber ideologisch Wirksames reflektiert) über die bürgerliche Liebesmetaphysik, die quer zu ihm steht. Die beiden Pole der ehelichen und außerehelichen Liebe entsprechen auffällig der Polarisierung von Sinnlichkeit^2 und Sinnlichkeit^1. Ursprünglich war es nicht so gemeint. Tatsächlich gab es keine Erfahrung im bürgerlichen Leben, wo S^1 und S^2 sich so eng, so gefährlich eng miteinander verbanden wie in dem, was emphatisch »Liebe« (romantische Liebe) hieß und in der Ehe seine Erfüllung zu finden hoffte. So wollte es nicht nur die Literatur, sondern (durch sie) auch die kollektive Phantasie, die sich jeweils in der individuellen aktualisierte (eine Rückwirkung von E^2 und E^1 sozusagen) – zum Schaden oft der Vernunft, wie der gerade in Liebesangelegenheiten so häufige wie hilflose Appell, vernünftig zu sein, es bezeugt. Vernünftig zu sein, hätte in der Praxis mitunter bedeutet, hohe und niedere Minne zu trennen, und das galt zumindest als »unnatürlich«, besonders in den Extremformen der »nur sinnlichen« und der »rein platonischen« Liebe. Aber das änderte sich. Die angeführten sozialen Wandlungen haben sich durchs 19. Jahrhundert mit den Forderungen des Mythologems mehr und mehr verbunden und beim bürgerlichen Mann zu einer Sinnlichkeitsspaltung geführt, die auch im 20. Jahrhundert keineswegs verschwunden ist, vielleicht sogar noch zunimmt: wo er begehrt, liebt er nicht, und wo er liebt, kann er nicht begehren, wie Freud es ausdrückt. Jedenfalls läßt sich für die letzten hundert Jahre eine zunehmende, wiewohl verdrängte (und

symptomatisierte) Unsicherheit des Mannes in seinem Verhältnis zur Frau behaupten, die sich als Angst gegenüber dem Weib qua Mutter und als Angstlust gegenüber dem Weib qua Geliebte oder Dirne äußert und primär vermutlich *nicht* durch eine veränderte Haltung der Frau »als solcher« bedingt ist, eher durch eine veränderte gesellschaftliche Position des Mannes, die im ökonomischen Bereich ihre Wurzeln hat und sich im privaten und intimen auswirkt – sonst wäre nicht zu erklären, wieso sich seine sexuelle Phantasie mehr und mehr auf den »Vamp« oder die »Domina« kapriziert und sie im Bild der Kleopatra, Salome, Astarte heroisiert oder als Carmen, Nana, Lulu animalisiert.
Die Frau als Projektionsfigur für Leidenschaft, Wollust, Grausamkeit, Unberechenbarkeit, Unschuld, Amoral, Animalität, *Natur* – darin steckt, bei aller ideologischen Verbiegung, auch ein utopisches Moment: der Griff von S^2 nach S^1, der im Rahmen des Früher-Jetzt-Mythologems geschieht, es aber virtuell auch gefährdet, weil er die Herrschaftsposition der Vernunft (traditionell: des bürgerlichen Mannes) in Frage stellt, die der Angelpunkt jenes Mythologems ist. Hier nimmt die Phantasie etwas vorweg, was sich erst Jahrzehnte später in der gesellschaftlichen Wirklichkeit durchzusetzen beginnt. Insofern sind manche Irrationalismen der spätbürgerlichen Zeit nicht einfach nur reaktionär, sondern Vorgriffe auf die Zukunft, in der sich die irrationalen Sinnlichkeitsmetaphern entweder auflösen oder gleichsam mit Blut füllen. Es wäre jedenfalls töricht, aus der Verdrängung der Leiblichkeit am Ende des 19. Jahrhunderts auf eine Unterdrückung oder gar Zerstörung der Sinnlichkeit schlechthin zu schließen. Vielmehr erzeugte die Bändigung der »rohen« Sinnlichkeit durch Konvention und Ratio eine Art Überdruck, der sich in Phantasiegebilden niederschlug, im Prunk und Schwulst der Dinge und Ideen. Welche Emotionen und Sensationen einen Bürger einst beim Anblick eines Streifens nackten Frauenbeins durchzuckten, können wir uns heute kaum mehr vorstellen, und wenn es eine Möglichkeit gäbe, solche Reaktionen objektiv zu messen: ich vermute, der Sensumeter hätte in einem Theater- oder Hotelfoyer der guten alten prüden Zeit stärker ausgeschlagen als heute auf einem heißen FKK-Strand, der die Lust- und Angstphantasien von damals banal verwirklicht. Ist die Banalität das Schicksal *unserer* Sinnlichkeit, oder steht auch diese Vermutung noch im Banne des Früher-Jetzt-Mythologems?

III. Abkündigung

Ich breche hier ab – gerade da, wo die eigentliche Analyse, die der gegenwärtigen Strukturen der Sinnlichkeit, beginnen müßte, wie der eine oder andere sagen wird. Zugegeben, ich vermag solche allgemeinen Struktu-

ren heute nicht zu erkennen, vielleicht sind sie überhaupt erst post festum zu rekonstruieren. Es gibt zahllose Überbleibsel alter Strukturen, aber sie sind zumeist ihrer kollektiven Verbindlichkeit beraubt, in mehr oder weniger private Anteile zerlegt, als welche sie, je nach der Sozialisation, zu neuer Kraft gelangen können und dann das, was ich Sinnlichkeit' genannt habe, individuell strukturieren. Die These aber, daß *der* Kapitalismus *die* Sinnlichkeit zerstöre, erscheint mir sinnlos: Für eine biologische Mutation der Gattung gibt es selbst in den Industrieländern noch keine Anzeichen (doch das mag sich ändern). Man könnte allenfalls argumentieren, der Kapitalismus zerstöre die kollektive Phantasie, durch die Sinnlichkeit allein erfahrbar wird: was nutzt es, einen Trieb zu haben, erst als Johannistrieb wird er sinnlich, und wo es derartige Mythen nicht mehr gibt, breiten sich die Orgasmusschwierigkeiten aus . . . Damit aber forderte man letztlich die (willkürliche) Einführung neuer Kanalisierungen von Einbildungskraft, zugleich auch neuer gesellschaftlicher Tabus, die man »lustvoll« durchbrechen kann, wenigstens in der Phantasie. Der alte Horkheimer hat die Entsublimierung in diesem Sinne verurteilt: Ohne Repression kein »Es war die Nachtigall und nicht die Lerche . . .«, kein »Es schlug mein Herz: geschwind zu Pferde . . .«, kein »Siehst du den Mond über Soho . . .«. Mag sein. Der Haken ist nur, daß selbst die schönste Repression noch keine Liebesdichtung garantiert und daß der Preis, den alle zahlen müssen, für den Genuß, den doch nur wenige einstreichen, zu hoch ist. Andererseits garantiert aber auch die Entsublimierung noch keine »neue« Sinnlichkeit. All die leidigen »Man sollte wieder« und »Wir müssen endlich«, die heute so inflationär und so absurd sind wie die Aufforderung »Sei spontan!«, deuten auf eine Not hin, die ich gerade *nicht* in den Zwängen des Systems sehe, in dem wir leben, vielmehr in seinen Lücken und Rissen, also in den Chancen, die es bietet und die wir (noch) nicht nutzen können – nämlich das brüchig gewordene Schema des Früher-Jetzt-Mythologems, dessen Angelpunkt das (illusorische) bürgerliche Individuum bildet, aus unseren Köpfen zu räumen, um S^2 wieder mit S^1 zu vereinen: im Subjekt, das sich als gesellschaftliches weiß, anstatt (wie heute) nur in der Intimsphäre, die sich gegen die Öffentlichkeit und oft sogar gegen das eigene Selbst abschirmen muß.

Wenn man heute verschiedene Leute fragte, was sie als sinnlich erleben, wären die Antworten sicher sehr weit gestreut und füreinander wunderlich: Achterbahn fahren; einen Haufen Pralinen verschlingen; sich ausgiebig die Haare bürsten (lassen); mit bloßen Händen einen Eimer voll Gips anrühren; kurz vor Ladenschluß vom Konsumrausch gepackt werden; einem anderen die Mitesser ausdrücken; der Duft von Jasmin unmittelbar vor einem Gewitter; nach langem Anhalten endlich auf dem Klo sitzen und scheißen; das Geräusch, wenn zwei Autos ineinanderfahren . . . Die letzten

Antworten liegen schon an der Grenze des »Sagbaren«, und ich vermute, daß das meiste, das Schönste, ungesagt bleibt, weil man es für zu persönlich (zu peinlich) hält, es sich oft selbst nicht eingesteht: man fürchtet, in den Ruch der Perversion zu kommen. Sind wir nicht alle in diesem Sinne »pervers«? Dann wäre die eigentliche Perversität nicht das Verheimlichte, sondern die allgemeine Konvention der Verheimlichung dessen, worin man ganz und am meisten man selbst ist – Subjekt ist. Das andere Extrem, die Kassierung aller Intimität, der kollektive Geständnis- und Entblößungszwang, ist sicher keine sinnvolle, vor allem keine lustvolle Alternative; eher eine entgegengesetzte Perversität, die ebenso verhindert, daß an die Stelle des mißglückten »autonomen Individuums« mit seiner »reifen Ich-Identität« ein Subjekt tritt, das auch ohne die Vermittlung von Teufeln und Schlüssellöchern, Projektionen und Inversionen weiß und erfährt, was schön sinnlich ist.

Gisela Schneider / Klaus Laermann
Augen-Blicke

Über einige Vorurteile und Einschränkungen geschlechtsspezifischer Wahrnehmung

I

für Klaus Heinrich

Wir alle kennen das Bild; wir haben es tausendfach variiert gesehen. Es braucht hier nicht reproduziert zu werden. Seine Ikonographie gehört zu den unauffälligen Alltäglichkeiten, die nicht in die Augen springen, sondern den Blick kaum merklich gefangen halten. Sie ist ein Stück sedimentierter Ideologie. Aus der klassischen Malerei wurde sie hinübergerettet in die Familienfotos des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts sowie in die Illustriertenwerbung unserer Tage, mit der die Industrie uns lehrt, wie sie uns glücklich macht. Das Bild also ist bekannt. Erinnern wir an die Einzelheiten.

Wir sehen da zunächst zwei oder mehr Personen beiderlei Geschlechts. Aufgrund der Art, in der sie abgebildet sind, müssen wir annehmen, daß sie zusammengehören. Doch was verleitet zu dieser Annahme? Könnten sie nicht auch eher zufällig beisammen stehen? Nein, denn es gibt offenbar eine Beziehung zwischen ihnen. Zwar deutet ihre Körperhaltung nicht an, daß sie auseinanderstreben, betont aber wird ihre Zusammengehörigkeit dadurch, daß eine oder mehr Personen eine andere anschauen. Wir nehmen die Figuren auf dem Bild demnach vor allem deshalb als zusammengehörig wahr, weil wir uns an ihrer Blickbeziehung orientieren.

Zugleich bemerken wir jedoch, daß bei dem Bildtypus, von dem hier die Rede ist, stets eine Person aus dem Bild herausblickt. Wir haben gelernt, für mehr oder weniger selbstverständlich zu halten, daß es sich hierbei um eine männliche Figur handelt. Solche Selbstverständlichkeit ist wesentlich für die Ikonographie dieser Art von Bildern. Sie zeigt, wie sehr sich ihr unsere Sehgewohnheiten angepaßt haben. Auf ihren Darstellungen bleibt der Blick aus dem Bild[1] dem Mann vorbehalten. Der Frau kommt es zu, ihren Blick auf den Mann zu richten. Werden Kinder abgebildet, so steht es ihnen frei, wen von beiden sie anschauen. Zuweilen wird ihre Blickrichtung (wie auch die der Frauen) dadurch akzentuiert, daß sie dem Betrachter den Rücken zukehren. Die Aufmerksamkeit solcher kindlichen (oder weiblichen) Rükkenfiguren gilt beinahe stets der schon durch den Blick aus dem Bild herausgehobenen Gestalt des Mannes. Er besitzt, wie es scheint, zwar nicht als einziger, wohl aber vor allen anderen Figuren die Möglichkeit und das Recht, aus dem Bild zu blicken. Jedenfalls ist dies das zentrale Charakteri-

stikum des hier in Rede stehenden Bildtypus. Manchen Frauengestalten ist der Blick aus dem Bild nicht prinzipiell verwehrt, er bleibt ihnen jedoch nur so lange erlaubt, wie nicht neben ihnen bedeutende Männergestalten die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Der weibliche Blick dient dann nur dazu, diese Aufmerksamkeit zu unterstreichen.[2]

Während der Mann, den Blick aus dem Bild heraus in die Ferne gerichtet, die Weite seines Handlungshorizonts in Augenschein nimmt und damit unter Beweis stellt, daß er über den Bildraum hinaus durch seine pure Wahrnehmung Ansprüche geltend macht, bleibt der Blick der Frau nicht nur in den Bildraum gebannt, sondern in stummer und anspruchsloser Zuwendung auf den Mann gerichtet. Dient der männliche Blick dazu, den Betrachter auf das Bildgeschehen aufmerksam zu machen, so geht der weibliche darin auf, dem Bildgeschehen einen inneren Zusammenhang zu geben. Hält der männliche Blick auf Distanz, indem er dem Betrachter seinen Platz außerhalb des Bildes dadurch anweist, daß er ihn zu fixieren scheint, so versucht der weibliche, ohne sich augenscheinlich um die äußere Realität zu kümmern, die Distanz zwischen den Personen innerhalb des Bildes zu überwinden. Übersieht der Mann den unmittelbaren Handlungsraum, in dem er steht, so verengt sich der Wahrnehmungshorizont der Frau auf die Anerkennung der Tatsache, daß der Mann etwas wahrnimmt. Die Frau begibt sich (wie es scheint freiwillig) der Möglichkeit zu prüfen, was er wahrnimmt und wie er sich zum Wahrgenommenen verhält.

Zugleich aber sollte man unterstellen dürfen, daß ihre Wahrnehmung konkreter ist als die seine. Denn sie sieht ja ihn, während völlig unbestimmt bleibt, was ihm vor Augen steht. Das Bild jedenfalls läßt es offen. Sieht man von der anonym und unsichtbar bleibenden Existenz des Betrachters ab, die als sein konkretes Wahrnehmungsobjekt nicht in Frage kommen kann (obwohl sie für den Bildentwurf keineswegs ohne Belang ist), so geht der Blick des Mannes ins Leere. Er durchschweift einen Raum, der mit dem Bildinhalt nicht näher oder weiter vermittelt ist. Es ist ein abstrakter Raum, und abstrakt ist auch die Funktion dieses männlichen Blicks. Er entzieht den Vorgängen um ihn her seine Aufmerksamkeit, ohne sie auf einen festumrissenen, angebbaren Punkt zu lenken. Von weiblicher Rücksicht und Beachtung unauffällig gestützt, gibt er aus dem Bildgeschehen heraus ein augenfälliges Signal. Er zeigt eine leere Handlungsbereitschaft an, die nichts Bestimmtes ins Auge faßt und zu keinem konkreten Handlungsvollzug gelangt. Zwar abstrahiert er von dem, was um ihn her vorgeht, aber warum er das tut, wird dem Betrachter nicht ohne weiteres klar. Dieser Blick scheint einen Anspruch anmelden zu wollen, ohne erkennen zu lassen, worauf. Denn er besitzt eine Richtung, aber kein Ziel.

Richtungweisend und ziellos durchherrscht er den Raum, und zwar nicht diesen oder jenen (dafür stünde der Bildraum mit seinen Unterkammerun-

gen), sondern jeden möglichen Raum. Er fordert und behauptet den unumschränkten und unverstellten, den absoluten Raum. Denn er als einziger hat es geschafft, die Bildgrenze zu durchbrechen, die zugleich als Raumgrenze wahrgenommen werden muß. Er markiert damit diese Grenze, indem er sie als überschreitbar bezeichnet. Nach seiner Wendung aus dem Bild scheint dieser Blick jedem Raum voraus.

Seine Macht erweist sich vor allem darin, daß es ihm gelungen ist, sich dem Spiel der Blicke innerhalb des Bildes zu entziehen. Da jeder Blick (und zumal der zwischen den Geschlechtern) die Augen auf sich zieht, bemißt sich die Stärke des männlichen Blicks aus dem Bild an der Kraft, mit der der Mann sich der unwillkürlichen Regung widersetzt zu haben scheint, die Frau, die ihn anschaut, seinerseits anzuschauen. Zuweilen erweckt er den Eindruck, sich losgerissen zu haben, um die Bildgrenze zu durchbrechen. Manchmal scheint er auch nur, gedankenvoll oder träumerisch in sich versunken, die Frau an seiner Seite nicht wahrzunehmen. Ein anderes Mal schließlich deutet sich auf dem Grund seiner leeren Handlungsbereitschaft etwas Schreckhaftes oder eine Abwehrreaktion an. In jedem Fall aber bleibt sein Gesichtsausdruck im Hinblick auf den Betrachter sowohl wie in bezug auf die Frau letztlich uneindeutig. Sein Blick ist gegenüber beiden distanziert und detachiert zugleich.

Der Blick der Frau hingegen bleibt auf den Bildern des hier beschriebenen Typus nicht nur innerhalb der Bildgrenzen und wird mithin in seiner räumlichen Entfaltungsfähigkeit von vornherein als eingeschränkt dargestellt, sondern er bleibt darüber hinaus in aller Regel auf die Wahrnehmung des Mannes gerichtet. Durch diese Wahrnehmung einer Wahrnehmung kommt im Bildgefüge eine Interaktion zustande. Es kann zwischen Mann und Frau ein »Informationsaustausch in der Form der sprachlosen, unthematisierten wechselseitigen Wahrnehmung« stattfinden.[3] Dieser Informationsaustausch ist seiner Form nach reflexiv. Der Mann kann wahrnehmen, daß er von der Frau wahrgenommen wird, und er kann nach der fortlaufenden Wahrnehmung ihrer Wahrnehmung sein Verhalten steuern.

Das gleiche gilt umgekehrt nicht von der Frau. Denn die Aufmerksamkeitsbeziehung zwischen beiden ist, wie das Bild unterstellt, disproportional. Die Frau kann zwar an der Wahrnehmung des Mannes ihre Wahrnehmung orientieren, aber sie kann keineswegs sicher sein, daß er das nicht nur merkt, sondern auch mit seinem Verhalten ihr gegenüber kommentiert. Denn da er aus dem Bild blickt, erkennt er ihre Wahrnehmung nicht ausdrücklich an. Ebensowenig aber ist ihm anzumerken, daß er sie explizit verleugnet.

Seine Aufmerksamkeit bleibt unverwandt nach draußen gerichtet. Die Frau hingegen scheint nicht in der Lage zu sein, ihren Blick aus dem Bild zu wenden. Denn das würde sie der Gefahr aussetzen, daß sie den Mann aus

den Augen verliert. Um seiner Aufmerksamkeit eigenmächtig und gleichsinnig zu folgen, müßte sie sich zuvor von ihm lösen. Da sie das nicht tut, wird durch seinen Blick aus dem Bild in ihrer Wahrnehmungswelt ein Loch aufgerissen. Und durch dieses Loch beginnt ihre Welt auszulaufen.[4] Je mehr sie sich in ihrer Wahrnehmung auf den Mann konzentriert, dessen Wahrnehmungsziel sie, ohne sich von ihm zu lösen, nicht wahrzunehmen vermag, desto stärker wird sie sich im Blick auf ihn entleert vorkommen. Eigensinnig geht ihre Welt in die Wahrnehmung des Mannes über, ohne deshalb an seiner Welt notwendig teilzuhaben. Denn fatalerweise entzieht sich der Mann durch seinen Blick aus dem Bild nicht der Konstituierung eines gemeinsamen Lebenszusammenhangs, wohl aber ihrer Teilhabe an ihm. Als Objekt ihrer Wahrnehmung bleibt er für die Frau innerhalb der Sphäre des Bildes fortdauernd anwesend. Nur muß ihr unklar bleiben, ob er diesen Zusammenhang bemerkt und wie er ihn bewertet.

Für die Frau ergibt sich also aus der ungleichen Aufmerksamkeitsverteilung zwischen ihr und dem Mann ein struktureller Nachteil, der mehr ist als nur strukturell. Er hindert sie daran, ihre Wahrnehmung eindeutig zu beurteilen. Sie kann unter den gegebenen Voraussetzungen ihren Augen nicht trauen. Denn sie unterliegt bei dieser Beziehung der Blicke aufeinander einer doppelten Einschränkung. Ihr Gesichtssinn und ihre Wahrnehmungsfähigkeit erscheinen ihr durch den Blick des Mannes gestört. Weder sieht sie, was der Mann sieht, noch bemerkt sie, ob er das bemerkt. Sie vermag sich mithin keinerlei Klarheit darüber zu verschaffen, *ob* sie wahrgenommen wird und *wie* sie wahrgenommen wird.

Ihr Blick beweist, daß sie auf eine Rückkopplung wartet, die ihr die ersehnte Bestätigung verschafft. Aber der Blick des Mannes bleibt unverwandt aus dem Bild gerichtet. Er läßt sie im Unklaren darüber, ob sie wirklich sieht, was sie sieht. Ihre Wahrnehmung droht vollkommen irrealisiert zu werden. Denn sie kann nicht ausmachen, ob sein Blick aus dem Bild eine absichtsvolle Blickvermeidung darstellt, die am Ende vielleicht gar kommentarlos und höchst indirekt gegen sie gerichtet ist, oder aber eine Blickunterlassung aufgrund anderer, ihr unbekannter Umstände, die unwillkürlich die Aufmerksamkeit des Mannes auf sich gezogen haben.[5] Im einen Fall würde sie seinen Blick als eine gegen sie gerichtete und ungemein subtil zum Ausdruck gebrachte Aggression zu interpretieren haben, im anderen Fall als Vorbereitung einer nach außen gerichteten Aggressionsabwehr. Auf eine Aggressionsabwehr könnte sie mit Bewunderung reagieren, weil sie ihr den Eindruck vermitteln würde, behütet und beschützt zu werden, auf eine Aggression dagegen wohl vor allem mit einer Mischung aus Angst und Schuldgefühlen.

Denn die Frau müßte unter den gegebenen Voraussetzungen fürchten, daß der Entzug seiner Aufmerksamkeit eine dauernde Abwendung des Mannes

von ihr andeuten, einleiten oder nach sich ziehen könnte. Aus diesem Grund kann sie ihrerseits nicht aufhören, ihn unbeirrt anzuschauen. Wenn ihre Befürchtung richtig ist, droht er den Lebenszusammenhang, indem sie mit ihm (wegen der gemeinsamen Anwesenheit im Raum des Bildes) zu stehen glaubt, in genau dem Augenblick zu verlassen oder preiszugeben, in dem sie den Blickkontakt zu ihm unterbricht. Diese Befürchtung wird zwar durch den Augenschein widerlegt; denn der Mann bleibt ja fortlaufend anwesend. Aber sie ist nicht schlechterdings unbegründet; denn er ist ebenso fortlaufend abwesend.

Die Unentscheidbarkeit seines Anwesenheitsmodus und seiner Weltzugehörigkeit läßt neben der stummen Bewunderung etwas Unsicheres und Ängstliches im Blick der Frau auf den des Mannes hervortreten. Sie weiß nicht, ob er durch seine Wahrnehmung aus dem Bild herausgezogen wird oder ob er sich vermittels dieser Wahrnehmung selbst aus dem Bild herauszieht. Die Abstraktheit seines Blicks irritiert sie. Sie ist sich, mit anderen Worten, darüber im Unklaren, ob sie seinen Blick einem Erleben oder einem Handeln zurechnen soll.[6] Sie kann zwar der Überzeugung sein, daß Männer ihre Wahrnehmungen ebenso bewußt steuern, wie sie ihre Handlungen zu steuern vorgeben, aber sie wird, durch gegenteilige Erfahrungen belehrt, auch daran zweifeln können, ob das im vorliegenden Fall geschieht. Sie kann umgekehrt daran glauben, daß es sich gerade bei diesem Blick des Mannes aus dem Bild um eine Wahrnehmung handelt, die ihm erlebnishaft und unwillkürlich abgenötigt wird. Doch auch das kann sie, wenn sie es nur lange genug überlegt, bezweifeln. Sie wird dazu neigen, es für ihr eigenes Problem zu halten. Denn als Frau hat man ihr beigebracht, Wahrnehmungen als Erlebnisse anzusehen, für die man (anders als für seine Handlungen) nicht verantwortlich zu machen ist.[7]

Nun will sie aber gerade den Mann für seinen Blick aus dem Bild verantwortlich machen oder wenigstens herausbekommen, ob er für diesen Blick verantwortlich ist. Das verlangt eine unglaublich geschärfte Personenwahrnehmung von ihr. Denn die Frau kann den Mann nur von der Seite sehen. Sie sieht, *daß* er sich der Welt außerhalb des Bildes zuwendet und sie kann vermuten, daß er sich einem oder mehreren Betrachtern präsentiert. Was sie jedoch nicht sieht, ist, *ob* und *wie* die Außenwelt bzw. die Betrachter auf die Selbstdarstellung des Mannes reagieren. Durch ihre blinde Fixierung auf die Wahrnehmung des Mannes hat die Frau die Realitätskontrolle an ihn delegiert. Sie bleibt darauf angewiesen, für wahr zu halten, was er ihr indirekt über Inhalt und Erfolg seiner Außenwahrnehmung und Selbstdarstellung übermittelt. Sie kann ihn auch bei genauester Beobachtung darin nicht kontrollieren. Denn je schärfer ihre Beobachtung wird, desto bewußter spürt die Frau, daß ihr Ergebnis von ihm jederzeit entwertet zu werden droht. Durch die Möglichkeit, aus dem Bild zu blicken, verfügt der Mann

augenscheinlich über ein Bewertungsmonopol der Situation, wie sie sowohl im Bild als auch außerhalb dargestellt bzw. vorgestellt ist. Die Komposition des Bildes suggeriert, daß es ihm freistünde, durch sein Verhalten der Frau gegenüber die Beziehung zu ihr in einer auch für sie eindeutigen Weise zu bewerten. Ferner suggeriert sie, er könnte durch Körperhaltung und Gesichtsausdruck eine Bewertung dessen vornehmen, was er außerhalb des Bildes (wie der Betrachter glauben soll) sieht.

Die Komposition verlangt also, daß nicht nur die Frau, sondern indirekt auch, daß der Betrachter sich dem Blick des Mannes aus dem Bild unterwirft. Die Frau unterwirft sich, indem sie die Augen nicht von ihm abwendet und es darüber hinaus hinnimmt, daß er durch seine Indifferenz ihr Verhalten als normal erscheinen läßt. Daß ihm ihre Unterwerfung unter seinen Blick als nichts Besonderes vorzukommen scheint, wird daran augenfällig, daß er ihren Blick nicht seinerseits mimisch oder gestisch kommentiert. Das Opfer ihrer Wahrnehmung, das sie ihm bringt, scheint er nicht zu bemerken. Oder aber er sieht es, wenn er es bemerkt, als so unbedeutend an, daß er glaubt, es nicht eigens bewerten zu müssen. Darin liegt eine vollkommen vergleichgültigte Entwertung dieses Opfers. Es wird hingenommen, ohne entgegengenommen zu werden. Es wird akzeptiert, ohne daß es anerkannt würde. Schwerlich läßt sich eine subtilere Kränkung denken.

Der Anspruch, der von dem Bildaufbau ausgeht, daß auch der Betrachter sich dem Blick des Mannes aus dem Bild unterwerfen soll, ist dagegen schwieriger durchzusetzen. Denn anders als die Frau kann der Betrachter dem Mann direkt ins Gesicht schauen. Er kann aus dessen Zügen deutlicher herauslesen, welchen Forderungen er sich konfrontiert sieht. Der Blick en face ist allemal offener und weniger interpretationsbedürftig als der von der Seite, mit dem sich die Frau zufrieden geben mußte. Wenn er sich durch ihn nicht augenblicklich bannen läßt, wird er erkennen können, daß der Zauber, der von diesem Blick ausgehen soll, faul ist; denn der Machtanspruch, den er erhebt, bleibt ohne jedes Ziel. Der Blick aus dem Bild geht ja erkennbar ins Leere. Zwischen dem Blickenden und dem Betrachter ist buchstäblich nichts. Nicht er selbst, gerade dieser Betrachter, wird da angeschaut und als dieser Besondere erkannt, sondern jeder, der vor das Bild tritt. Der Anspruch des männlichen Blicks, dem er sich konfrontiert sieht, ist also, was ihn selbst angeht, unhaltbar und nicht einzulösen; denn er läuft auf eine Forderung nach grundloser Unterwerfung hinaus. Hat der Betrachter einmal durchschaut, daß es in diesem Blick lediglich um die Durchsetzung eines leeren Machtanspruchs geht, nämlich darum, auf dem Hintergrund einer Unterwerfung der Frau die Aufmerksamkeit aller zu fesseln und jeden auf Distanz zu halten, so wird er sich dem ganz einfach dadurch entziehen, daß er sich empört abwendet.

Er wird dabei um so wütender sein und sich um so erleichterter fühlen, je deutlicher er zu spüren bekommen hat und je klarer ihm bewußt geworden ist, daß in die bloße Blickbeziehung von Personen auf einem Bild mehr Wahrheit und Lüge eingehen kann, als auf den ersten Blick zu sehen ist. Er wird sich von einer Darstellung abwenden, die den Menschen wie nur wenige andere die Augen und die Seele verhext hat. Diese Darstellung ist ein bildgewordenes Ideologem geschlechtsspezifischen Wahrnehmungsverhaltens. Sie ist letztlich einfach zu durchschauen, aber vorab so mächtig wie nur irgendeine; denn was in ihr dargestellt wird, beherrscht in zahllosen Ausprägungen und Varianten unsere alltägliche Lebenspraxis.

II

Die mit der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft seit dem 18. Jahrhundert zunehmende Einschränkung des Gesichtsfeldes der Frau auf den Binnenraum der Familie ist nicht ohne Folgen für ihre Wahrnehmungsfähigkeit, für ihren kognitiven Stil geblieben. Empirische Untersuchungen in der Sozialpsychologie brachten seit der Mitte unseres Jahrhunderts erste wissenschaftlich gesichert erscheinende Erfolgsmeldungen über die sozial erzwungene Skotomisierung des weiblichen Blicks.[8] Die Frau, so konnte man da lesen, sei feldabhängiger als der Mann. Feldabhängigkeit bzw. Feldunabhängigkeit meint die Unfähigkeit bzw. die Fähigkeit, »einbettende Kontexte zu überwinden und ein Item (Element, Einheit) aus einem Feld, von dem es ein Teil ist, zu isolieren«[9]. Gemeint ist z. B. die Fähigkeit oder Unfähigkeit, Vexierbilder »umkippen« zu lassen oder Figuren unabhängig von variierenden Kontexten aus diesen visuell herauslösen zu können.
Solange sich eine solche kognitive Strukturierungsschwäche auf experimentelle Situationen und eigens für sie hergestellte Bilder und Figuren erstreckt, könnte man einwenden, daß dieser Befund nichtssagend ist. Doch wer sich von Vexierbildern leichter vexieren läßt, verliert auch in Bereichen des Alltagslebens leichter die Übersicht. Die Feldabhängigen, so belehrt uns die Wissenschaft, sindnauch sozial und emotional abhängiger. Sie sind mehr auf Lob und Anerkennung angewiesen, weniger eigenständig und stärker an äußeren Normen orientiert. Als Kinder sprechen sie intensiver auf Körperkontakt an und appellieren in ihrem Verhalten häufiger an die Aufmerksamkeit anderer. Wenn man darüber hinaus noch hört, daß es auch mit ihrer aktiven Weltbewältigung und um ihre persönliche Sicherheit schlechter bestellt ist, so scheint ihre wissenschaftliche Beschreibung auf eine Darstellung des Stereotyps der anschmiegsamen, kuscheligen Frau hinauszulaufen. Die ist, wie man weiß, so sehr auf die Anerkennung und emotionale Zuwendung des Mannes angewiesen, daß sie ihn wieder und immer wieder

fragen muß, ob er das und das auch so sieht, bis sie schließlich die Dinge ganz einfach so sieht wie er.
Eingebettet in den Kontext der Familie, unfähig, aus dem Feld zu gehen, vermag die Frau nicht, sich selbst als Figur von ihrem Lebenshintergrund zu lösen, sich selbst als feldunabhängig wahrzunehmen. So ganz gegen die wissenschaftliche Intention der einschlägigen Veröffentlichungen, wie es zunächst scheinen mag, steht diese relativierende Art, den Begriff des Feldes zu lesen, nicht. Wenn sie den Feldbegriff auf den der Familie zurückbezieht, entfernt sie sich keineswegs von den Untersuchungsergebnissen von Witkin u. a. zum Zusammenhang von mütterlichen Erziehungspraktiken und kognitivem Stil der Kinder. Diese ergaben, daß Mütter feldabhängiger Kinder »ihre Rolle als Frau, ihre Zielsetzungen, ihre Selbstbeherrschungsmöglichkeiten und die Grenzen zwischen sich und dem Kind nicht klar, also nicht artikuliert erkannten«[10].
In den erwähnten Untersuchungen über geschlechtsspezifische Wahrnehmungsunterschiede steht unter den Erziehungseinflüssen, die über die spätere Feldunabhängigkeit entscheiden, an erster Stelle die Bestätigung und Ermunterung, die ein Kind im Verlauf und im Zusammenhang der Ablösung und Trennung von der Mutter erfährt. Je mehr Freiheiten dem Kind gelassen werden, seine Triebwünsche zu artikulieren und vor dem Hintergrund verbalisierter Normen zu befriedigen, desto autonomer und feldunabhängiger kann sich sein späteres Verhalten entwickeln.
Nach der psychoanalytischen Theorie muß Mädchen die Ablösung von der Mutter schwerer fallen als Jungen. Denn

»die Entwicklung der Objektbeziehungen bei Mädchen verläuft . . . komplizierter. Mädchen müssen einen Entwicklungsschritt mehr vollziehen als Jungen, nämlich den Übergang vom ersten Objekt, der Mutter, zum anderen Geschlecht, dem Vater.«[11]

Dieser Entwicklung entspricht eine qualitative Veränderung des Beziehungsmodus zum jeweiligen elterlichen Liebesobjekt. Haben sie sich zunächst mit der Mutter identifiziert, wollten also sein wie sie, so wird ihnen zwischen dem dritten und sechsten Lebensjahr mit dem Wechsel ihrer Liebesbeziehung zum anderen Geschlecht ein Verzicht auf ihr erstes Liebesobjekt durch eine Objektwahl aufgenötigt, die nun nicht länger ein Seinwollen ausreichend erscheinen läßt, sondern ein Habenwollen voraussetzt. Nicht in der Identifizierung als der Dimension eines alle Unterschiede verwischenden Seinwollens, sondern erst in der Objektwahl als der Dimension eines die Unterschiede zwischen Subjekt und Objekt, vor allem aber zwischen den Geschlechtern hervorhebenden Habenwollens kann sich das psychosexuelle Begehren voll entfalten. Erst mit ihr ist die Grenzziehung zwischen dem Ich und dem Anderen gesichert. Bei der Identifizierung blieb sie schwankend und unsicher.
In seiner Darstellung der Weiblichkeit betonte Freud, daß er bei der

durchschnittlichen Entwicklung des Mädchens zur Frau keineswegs, wie ihm oft unterstellt wird, die reine Heterosexualität als Entwicklungsziel voraussetzen könne. Vielmehr schrieb er in der *Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, es komme

»in manchen Lebensläufen zu einem wiederholten Alternieren von Zeiten, in denen die Männlichkeit oder die Weiblichkeit die Oberhand gewonnen hat. Ein Stück dessen, was wir Männer das ›Rätsel des Weibes‹ heißen, leitet sich vielleicht von diesem Ausdruck der Bisexualität im weiblichen Leben ab.«[12]

An anderer Stelle bringt Freud diese alternierend auftretende Liebe der heterosexuellen Frau zu anderen Frauen mit der erwähnten besonderen Kompliziertheit ihrer frühen psychosexuellen Entwicklung in Zusammenhang. Denn noch bevorndas Mädchen seine Triebwünsche auf den Vater als Liebesobjekt richtete, war die Mutter das Ziel ihrer Liebe. Als eine Spur des erzwungenen Objektwechsels bleibt in der psychischen Struktur der Weiblichkeit eine fortdauernde Ambivalenz in bezug auf beide Geschlechter erhalten. Für die Frau ist es konstitutionell schwieriger als für den Mann, den ersten persönlichkeitsbildenden psychischen Mechanismus, die Identifizierung mit der Mutter, aufzugeben.

Denn je mehr sich die Frau in ihrer Kindheit den Schwierigkeiten der Objektwahl verwirrt und ratlos konfrontiert sieht, desto größer dürfte für sie der Reiz einer Regression auf die Stufe der Identifizierung sein, die einmal Sicherheit und Schutz gewährte. Ratlosigkeit und Verwirrung aber entstehen immer dann, wenn die Grundvoraussetzung der Objektwahl, die freie Entfaltung der sexuellen Triebwünsche, unterdrückt wird. Mit zunehmender Unterdrückung ihrer Triebwünsche macht sich die Frau zum Wunsch der anderen.

Sie bleibt auf Identifizierungen angewiesen, die nach Freud auf ein Hereinholen von imagines, von Bildern also, hinauslaufen. Damit bleibt sie auch immer außer sich; sie ist imaginär dezentriert in einer Bilderwelt, die ihr die Realität verstellt. Sich selbst kann sie in ihr nicht sehen, wohl aber kann sie von außerhalb her gesehen werden. Sie wird zu einem Wesen, das immer fragt »Wer bin ich?« und das ständig einen Spiegel sucht.

Auf Bilder, Spiegel und verbale Bestätigung stärker als der Mann angewiesen zu sein, macht die Frau nicht nur, wenn sie liebt, zu Wachs in den Händen derer, die ihrerseits auf ihre Beherrschung angewiesen sind. Primär wird die gesellschaftliche Unterdrückung der Frau durch den Mann ausgeübt; sie verläuft über eine Komplementarität des Rollenverhaltens, die bis in ihre Wahrnehmungsfähigkeit reicht. Sekundär verläuft sie über eine Fülle von Sozialtechniken, die das weibliche Identifizierungsverlangen ausbeuten.

Doch mit dem Angewiesensein der Frau auf Identifizierungen ist das Ergebnis ihrer psychosexuellen Entwicklung keineswegs schicksalhaft vor-

gegeben, sondern es ist das Resultat einer gesellschaftlich erwünschten, angeblich »geschlechtsspezifischen« Sozialisation. Nicht der schwache Punkt eines schwer zu überwindenden Ambivalenzkonflikts ist es, an dem die sinnliche Entwicklung der Frau beeinträchtigt wird und zu scheitern vermag, sondern der Umstand, daß Mechanismen sozialer Unterdrückung an ihm ansetzen.

Zwar soll nach den herrschenden Normen die Frau ihr Begehren auf den Mann richten, sich als begehrendes, wünschendes Subjekt entfalten soll sie jedoch nicht. Denn das würde bedeuten, daß sie sich neugierig, lustvoll und sehenden Auges anderen Objekten als dem Mann zuwenden könnte.

Statt dessen aber versucht die Frau, Blicke auf sich zu ziehen, ohne selbst zu blicken. Sie hat ihre Wahrnehmung weithin an den Mann und dessen gesellschaftliche Repräsentanzen delegiert. Scheinbar beiläufig verliert sie damit etwas, dessen Verlust nicht einfach »unemanzipiert«, sondern krank macht: die Wahrnehmung ihrer selbst. Sie ist sich selbst gegenüber zu einem blinden Fleck geworden. Ebenso unablässig wie erfolglos versucht sie, an diesem Fleck herumzureiben, um ihn zum Glänzen zu bringen.

Mit der Delegierung ihrer Wahrnehmung an den Mann erleidet die Frau einen Übersichtsverlust, der bis an die Grenzziehungen des eigenen Körpers gegen andere Körper, des Selbstbilds gegen das Fremdbild reicht. Die Folgen dieser imaginären Dezentrierung des (imaginierten) Selbst im Blick auf den Mann, also der Verlust des eigenen Körperbildes und Selbstgefühls, die Leere und die sehnsüchtige Sucht nach gesellschaftlichen Spiegelungen[13], sind neben der sozialen und ökonomischen Emanzipation zu Leitthemen der Frauenbewegung geworden. Denn die Frau hat sich buchstäblich aus den Augen verloren.

Daß sie dabei oft nur sich selbst im Blick hat, widerspricht dieser These nicht, sondern stellt die natürliche Folge eines seelischen Zustands dar, in dem das Subjekt aufgrund seiner zahllosen Identifizierungen Mühe hat, zwischen sich und den anderen zu unterscheiden.

Solche Mühe haben Frauen nicht nur in bezug auf ihre Kinder und nicht nur dann, wenn sie psychisch krank sind oder dafür gehalten werden. Wie anders als durch Skotomisierungen im Hinblick auf ihr Selbstbild sollte die Bereitwilligkeit so vieler Frauen zu erklären sein, immer wieder in Abständen von Wochen oder Monaten durch die makabren Spiegelkabinette der Modezeitschriften und Frauenillustrierten zu irren, in denen sie andere Frauen (oder wie man sie glauben macht: sich selbst) in der unendlichen Vielgestaltigkeit und schier unerschöpflichen Formbarkeit ihres Leibes betrachten können. Ihre spielerische Lust, sich zu schmücken und zu verkleiden, die Bild und Text dieser Zeitschriften und Illustrierten so gern hervorheben, soll hier nicht denunziert werden. Doch sie täuscht nur allzu leicht darüber hinweg, daß es kein Spiel ohne Grenzen gibt.

Gesetzt werden den Frauen die Grenzen durch Zeit, Geld und den eigenen Körper. So pflegt bei den meisten dieser Blätter die bunte Vielfalt des Spiels auf den ersten Seiten dargestellt zu werden. Weiter hinten fordern sie dann zu harter Arbeit auf. Denn es folgt das »Zwei-Minuten-Make-up«, das »sparsame Menu« und der Kampf gegen die Pölsterchen und Erschlaffungen, gegen das Fett und die Erschöpfung, eben der Kampf gegen den eigenen Leib. Das sind dann die Seiten hinter der Kulisse, hinter den Spiegelungen und vor dem Spiegel. Hier ist die Frau in der Regel dem Blick des Mannes, auf den sie sich vorbereitet, entzogen. Zu der Werkstatt der Illusionen, in der immer noch Großmutters Motto gilt, daß Schönheit leiden müsse, hat der Mann keinen Zutritt.
Das Werk der Frau, das Bild ihrer selbst, ist von ihr nie zu vollenden. Vollendet ist es erst in dem Moment, in dem der Mann sie anblickt. Wendet er seinen Blick wieder ab oder läßt sie unbeachtet, droht dieses Bild sich aufzulösen. Denn das Selbstbild der Frau, ihr Selbst in Bildern, scheint konstitutionell angewiesen auf das bewundernd wohlwollende oder zumindest ausgleichend bestätigende Angesehenwerden durch den Mann.

III

War bei einem bestimmten Typ von Frauengestalten in der Malerei und Fotografie das Unvermögen, aus dem Bild zu blicken, ein Zeichen herabgesetzter Handlungsfreiheit sowie eines eingeschränkten Wahrnehmungsspielraums und führt nach den Erkenntnissen der Psychoanalyse die von Identifizierungen durchsetzte Wahrnehmung der Frau zu Skotomisierungen, die die in der patriarchalen Gesellschaft von ihr erzwungene Bereitschaft fördern, ihre Wahrnehmung an den Mann zu delegieren, so scheint die visuelle Wahrnehmungsfähigkeit des Mannes keinerlei Einschränkungen zu unterliegen. Zwar guckt er, das sieht jeder, zuweilen nicht so genau hin, übersieht wohl auch dies und das, stets aber glaubt er, derlei Ausfallerscheinungen mit einer zufälligen Geistesabwesenheit erklären zu können. Er ist sich da ganz sicher. Und das, so wird man ihm einräumen, ist gut für ihn.
Denn im Bewußtsein des Mannes ist sein Blick eines der wichtigsten Mittel der Selbstbehauptung. Vor allem aber ist er ein Herrschafts- und Distanzierungsmittel. Mit ihm glaubt er, alles unter Kontrolle halten und sich vor Angriffen schützen zu können. Sein Blick verleiht ihm ein Gefühl unvergleichlicher Machtfülle. Denn gegenüber allem und jedem reißt er Distanzen auf und hält auf Distanz. Weil sich ihm alle Personen und Dinge in dem Raum, den er durchmißt, gleichmäßig als Objekte darbieten, kann sich der Blick zu einem immateriellen Kontrollmechanismus entwickeln, dem nichts

zu widerstehen scheint. Gerade wegen seiner Immaterialität taugt er zum Mittel der Herrschaftsausübung. Denn er ist gewaltlos, ohne deswegen machtlos zu sein.

Keine Herrschaft kann darauf verzichten, sich den paradoxen Umstand in irgendeiner Form zunutze zu machen, daß der gewaltloseste Sinn zugleich die größte Machtentfaltung erlaubt. Vielleicht sind Blicke (neben der Sprache) die einzige Dimension sozialen Handelns, in der ein Machtanspruch gewaltlos aufzutreten vermag. In jeder anderen wäre er zumindest auf Gewaltandrohung als ein Mittel, sich durchzusetzen, verwiesen.

Als Herrschaftsmittel taugt der Blick darüber hinaus, weil der Gesichtssinn unter allen Sinnen derjenige ist, der am leichtesten vergessen läßt, daß er einer ist.[14] Während eine Berührung nicht denkbar ist ohne die unmittelbare sinnliche Gewißheit, daß ich es bin, der da berührt wird oder berührt, erlaubt das Sehen eine Abstraktion vom eigenen Körper, die ihn als unberührt und unberührbar erfahren läßt.[15]

Es ist vor allem der männliche Blick, der immer wieder dieser Abstraktion verfällt. Gerade wenn sie dem Gesehenen ›rein‹ rezeptiv gegenüberstehen, wollen Männer von sich ›absehen‹. Ihr Wahrnehmungsideal ist ein entsubjektivierter Blick, der scheinbar alles zu berühren vermag, weil nichts ihn berührt. Er ist neutralisiert und neutralisierend zugleich. Denn der Wahrnehmende muß, wenn er diesem Ideal folgt, stumm und ohne sie zu berühren, vor den Dingen stehen, die er anblickt. Vor allem aber glaubt er, sich seinen distanzierten und detachierten Blick nicht durch sinnliche Komponenten wie empfindungsbedingte Vorstellungen trüben lassen zu dürfen. Die Entsinnlichung des Sehens, zu der er sich zwingen muß, verdrängt die ›nur‹ subjektiven Vorstellungsbilder und Empfindungsqualitäten aus der Wahrnehmung.

Mit ihr entsteht ein einäugiger Blick als eine (der herrschenden Ideologie entsprechend) zutiefst »männliche« Wahrnehmungsform. Er ist eine aller Sinnlichkeit beraubte, allein der visuellen Kontrolle der Objekte dienende Form des Sehens. Dieses Sehen soll als einäugig bezeichnet werden, weil es sein Königtum gegenüber einer allgemeinen Blindheit behauptet, ohne daß ihm deswegen die volle Wirklichkeit vors Auge tritt. Denn dieses Sehen ist seinerseits Einschränkungen unterworfen. Es meint, sich buchstäblich nichts mehr vorstellen zu dürfen, weil es fürchtet, sich damit etwas vorzumachen.

Das Opfer der Sinnlichkeit, das es bringt, scheint freilich einem »normalen« (und das heißt nach dieser Ideologie: »männlichen«) Bewußtsein reichlich gelohnt zu werden. Denn mit ihm wird die Form der Naturbeherrschung möglich, der wir unser Leben verdanken. Der einäugige Blick erlaubt eine scheinbar unumschränkte Herrschaft über die Natur. Er beruht auf der Voraussetzung, sie von vornherein nicht als Einheit einer Empfindungs-

mannigfaltigkeit aufzufassen, sondern als eine Totalität des Sichtbaren (oder zumindest sichtbar zu Machenden). Die gilt es dann in wissenschaftlicher Darstellung zur Sprache zu bringen, d. h. in die Gesamtheit des Sagbaren zu überführen. Das Ideal dieses Blicks ist der Mythos des ›reinen‹ Sehens, das zugleich reine Sprache wäre, kurz: das redende Auge[16], die intellektuelle Anschauung.

Eine verbreitete Lehre bringt die Vorurteile auf wissenschaftliche Begriffe, mit denen Männer ihre Alltagserfahrung verkleben. Ihr zufolge sind die einäugigen Wahrnehmungen »leibhaftig (besitzen Objektivitätscharakter)«, sie »erscheinen im äußeren objektiven Raum«, sie sind »vollständig« und »konstant« sowie »unabhängig vom Willen«. Die Vorstellungen hingegen, die sie bei Strafe eines Rückfalls in unkontrollierte und unkontrollierbare Sinnlichkeit zwanghaft aus sich ausschließen müssen, sind »bildhaftig (besitzen Subjektivitätscharakter)«, erscheinen im inneren subjektiven Vorstellungsraum«, sind »unvollständig« und »zerflattern«. Daß sie zudem in jedem Fall abhängig vom Willen sein sollen, paßt zwar in das hier zitierte Schema[17], nicht aber in unsere Erfahrung. Denn die lehrt uns, wenn wir auf sie achten, daß ein großer Teil unserer Vorstellungen, besonders soweit sie Personen betreffen, vom Willen unabhängig ist und unsere Wahrnehmungen gleichwohl entscheidend beeinflußt.

Das Schema indessen dürfte mächtiger sein als unsere Erfahrung. Denn die Trivialität, die es systematisiert, entspricht mit ihrem einfachen Gegeneinander von Innen und Außen einer Epistemologie des männlichen common sense. Die Frage, wie denn im Erkenntnisprozeß Subjektives sich mit Objektivem vermittelt, wo nach diesem Schema beides ständig aneinander vorbeiläuft und sich verfehlt, vermag sein Autor ebensowenig schlüssig zu beantworten wie die Frage nach der Rolle der Sinnlichkeit in Wahrnehmung und Vorstellung.

Männer behaupten in ihrer höchst idealisierten Selbstwahrnehmung, beide in jedem Augenblick vollständig voneinander trennen zu können. Sie fassen sie ganz einfach nicht als sinnliche Vorgänge, sondern als trieblose Abbildungsprozesse auf, von denen der eine dem Objekt, der andere dem Subjekt zugerechnet wird. In der Konsequenz dieser Auffassung stehen dann als Ideale des männlichen Blicks eine subjektlose Wahrnehmung und eine objektlose Vorstellung einander gegenüber.

Männer neigen dazu, den unbestreitbaren Vorzügen des einäugigen Blicks auch außerhalb der Prozesse der Naturbeherrschung mit ihrer Sinnlichkeit sich selbst als Subjekte zu opfern. Innerhalb dieser Prozesse zwingen sie sich aus ihrer Wahrnehmung heraus und begeben sich ans Ende der Welt (denn die liegt immer vor ihnen, nie anderswo). Die Durchsetzung des einäugigen Blicks führt schließlich auf das Bestreben, den Menschen selbst loszuwerden. Übrig bleibt dann das Auge als Linse.

Vor ihm treten, vor allem wenn es mit einem Instrument bekleidet ist, die Tatsachen nackt auf. Ihre Nacktheit jedoch ist nicht lustvoll anzuschauen, sondern lustlos zu beobachten. Alle anderen Sinne scheint dieser beobachtende Blick sich unterworfen zu haben. Ihre Empfindungen werden, wenn sie von Belang sind, auf den Instrumenten, die er benutzt, ins Optische übetragen. In idealer Gleichzeitigkeit und Gleichförmigkeit nimmt er einen universalen, jederzeit wiederholbaren Raum wahr, in dem selbst die Zeit zur Figur erstarrt. Ihn beobachtet er mit dem ausschließlichen Ziel einer verfügenden, herrschaftsorientierten Kontrolle.
Der Herrschaft dieses Blicks stellt sich die Welt intersubjektiv unterschiedslos dar. Und gerade das scheint es möglich zu machen, ihn aus dem Bereich der Naturbeherrschung, wo er zu Recht Geltung beansprucht, auf den der Intersubjektivität zu übertragen. Doch ein Blick, dem alle subjektiven Qualitäten ausgetrieben sind und der sich jedes Begehren versagt, läßt die Menschen voreinander erstarren. –
Dies Erstarren des Blickenden (und Angeblickten) hat Jean Paul Sartre in seiner berühmten Analyse des Blicks in *L'être et le néant* beschrieben. Sartre geht (ohne sich dessen bewußt zu werden oder gar auf die Möglichkeit geschlechtsspezifischer Wahrnehmungsunterschiede zu reflektieren) vom männlichen Ideal eines detachierten und distanzierten Sehens aus. Blicke zwischen einem Subjekt und seinem Gegenüber vermag er nicht anders denn als wechselseitige, entsinnlichte Herrschaftsmechanismen aufzufassen. Er unterstellt, daß aus ihnen jede nur subjektiv bedingte Vorstellung verschwunden ist. Ferner unterstellt er, daß es unmöglich ist, zugleich zu blicken und angeblickt zu werden. Gerechtfertigt scheinen ihm diese Unterstellungen dadurch, daß er das Auge ausdrücklich »nicht als Sinnesorgan für das Sehen« anerkennt, »sondern als Träger des Blicks«. Die

»Auffassung eines auf mich gerichteten Blicks erscheint mir erst auf dem Grunde der Zerstörung der Augen, die ›mich erblicken‹: wenn ich den Blick erfasse, nehme ich die Augen nicht mehr wahr: sie sind da, sie verbleiben in meinem Wahrnehmungsfelde als reine *Darbietungen*, aber ich mache von ihnen keinen Gebrauch, sie sind neutralisiert . . . sie verbleiben im Zustand des ›Ausgeschaltetseins‹ . . . Niemals kann man die Augen, die einen ansehen, schön oder häßlich finden, kann man ihre Farbe feststellen. Der Blick des Anderen verbirgt seine Augen, er scheint vor ihnen zu stehen.«[18]

Die Zerstörung der Augen des Anderen ist, so meint Sartre, die Folge des Blicks, der hier als einäugig bezeichnet wird. Mit diesem Blick überfällt der Andere mich und in diesem Blick bietet er sich mir dar. Durch diesen Blick erfahre ich mein Für-Andere-Sein, empfinde mich als Gegenstand, erfahre, daß ein Anderer sichtbar geworden ist, der mir die Welt gestohlen und mich auf seine Welt hin dezentriert hat, wobei er mich aller meiner Möglichkeiten entfremdet hat. Aber auch ich erblicke aus der Distanz den Anderen,

mache ihn zum Gegenstand meines Blickens und identifiziere mich mit meinem Erblicktsein.
Doch in diesem verbissenen Ineinander-Ruhen der Blicke, diesem hartnäkkigen Kampf um Anerkennung, erreiche ich ihn so wenig, wie er mich erreicht. Mir bleiben nur die beiden Grundhaltungen, die gegeneinander unüberbrückbar sind. Sobald ich das eine tue, muß ich das andere lassen: Ich kann mich in dieser Konkurrenz nur seinem Blick aussetzen oder ihn mir blickend unterwerfen. –
Dies leere Wechselverhältnis der Herrschaft durch Blicke ist (das hat Sartre richtig gesehen) allein auf dem Hintergrund einer Entsinnlichung und Instrumentalisierung der intersubjektiven Wahrnehmung möglich. Nur wer sich ganz aus seinem Blick zurückzunehmen vermag, kann in dieser Auseinandersetzung bestehen. Distanziert und detachiert glaubt er, nurmehr zu registrieren, was sich ihm aufgrund seines bloßen Anblicks unterwerfen soll. Sein Blick erstarrt zum Bann. Jede Lebensregung scheint aus ihm gewichen.
Dieser (ihrem Anspruch nach) subjektlosen Wahrnehmung als dem einen Ideal des männlichen Blicks korrespondiert als sein anderes eine (in bezug auf ihre Erfüllungsmöglichkeiten nur zu oft) objektlose Vorstellung. In ihr tritt eine überschießende Sinnlichkeit vor Augen. Was im entsinnlichten Blickverhalten der Einäugigkeit unterdrückt blieb, überschwemmt auf einmal jede Wahrnehmung. Es bricht eine rasende Bilderflut über das Bewußtsein herein, in der man immer nur das eine sieht. Denn die scheinbar vollständige Entsinnlichung des Sehens kann, so steht zu vermuten, nur aufrechterhalten werden, wenn im Blickverhalten Durchbrüche kruder Sinnlichkeit periodisch in Kauf genommen werden. Männern tritt dann (wie sie glauben: unvermittelt) eine Begehrlichkeit in den Blick, die sie zuvor an sich nicht wahrgenommen haben oder wahrhaben wollten. Urplöt lich sind sie nur zu bereit, sich etwas vorzumachen oder vormachen zu lassen. Ihre Schaulust geht ganz einfach mit ihnen durch.
Auffällig ist dabei eine eigenartige Objektlosigkeit der Phantasien, die ihnen in die Augen springen. Sie visualisieren zwar konkrete Handlungsabläufe, aber sie tun es, weil sie gerade nicht konkret handeln können oder dürfen. Die ausfällige Geilheit ihrer Blicke findet Auslösereize in Hüllen und Füllen, doch die Realität antwortet ihr dann meist nicht. Das liegt nicht nur an einem Mangel an Gelegenheiten (wenn man unterstellt, daß es in erster Linie öffentliche oder halböffentliche Orte sind, an denen die männliche Schaulust ausbricht). Es liegt vielmehr an deren besonderer Zielgehemmtheit. Denn die Schaulust muß stets zuerst die Distanzen aufreißen, die sie überwunden sehen möchte. Sie ist wesentlich Vorlust, mithin kein Trieb, sondern eine sublimierte Triebregung, die in ihrem Stellvertretungscharakter bloße Durchgangsstufe sein muß auf dem Weg zu einer umfassenderen

Befriedigung. Das merkwürdig Gehemmte und Hemmende an ihr (das in tiefe Trauer zu führen vermag) tritt immer dann in den Vordergrund, wenn sie sich in sich selbst verstockt und nicht den Weg findet zu dem, was sie sich vor Augen führt.

IV

Lust ist das Schauen als Ersatz von Berührungen. Das Abtasten der Wirklichkeit nach begehrten und begehrlichen Objekten vollzieht sich wesentlich durch den Blick. Die Schaulust ist nichts Primäres, sondern abgeleitet aus der Koordinierung von Berühren und Sehen, wobei dann in der frühen ontogenetischen Entwicklung das Sehen zunehmend an die Stelle des Berührens zu treten vermag. Beide können sich jedoch nie ganz voneinander lösen. Es gibt keinen befreiten Blick ohne Lust, und die ist in allen ihren Formen auf (wie immer sublimierte) Berührung aus.
Ihren Grund findet die enge Beziehung des Sehens zum Berühren darin, daß es mit ihm eine Reziprozität teilt, die anderen Sinnen (etwa dem Gehör) fehlt. Während das Ohr rein rezeptiv ist in seiner Wahrnehmung, ist das Auge gebend und nehmend zugleich.[19] Indem es blickt, erfährt es in der Gegenseitigkeit des Blickkontakts, daß (und wie) es erblickt wird. Die selbe Doppelempfindung tritt beim Tastsinn auf. Wenn ich einen Menschen berühre, spüre ich nicht nur seinen Körper, sondern unmittelbar (und von dieser Empfindung untrennbar) meine berührende Hand.
Kraft dieser Affinität beider Sinne vertreten Blicke das Tasten, sind Blickkontakte ein Ersatz von Hautkontakt. Nirgends ist daher die Schaulust größer als im Hinblick auf das, was sich voll Intensität berühren läßt und was von sich aus berührt zu werden begehrt. Die erogenen Zonen des menschlichen Körpers und nicht zuletzt das Gesicht werden keineswegs nur von Händen, sie werden vor allem mit Blicken gestreichelt. Sie öffnen sich ihnen oder werden vor ihnen verhüllt. Meist aber geschieht beides zugleich. Denn das sich öffnende Verbergen und die verhüllte Darbietung steigern die Schaulust. Sie erwecken darüber hinaus im Angeblickten jene Zeigelust, die beinahe stets zusammen mit ihr auftritt und ihr in ihrer Erwartung ein Stück weit entgegenkommt.
Der Blick kann also in der Distanz vollziehen, worauf das begehrende Subjekt schon von ferne aus ist: die körperliche Berührung in der Nähe. Er tastet das Objekt darauf hin ab, ob es zur Berührung anregt, gleichgültig läßt oder Abscheu erregt. Zugleich nimmt er an ihm wahr, ob es von sich aus eine Berührung herausfordert, ihr gleichgültig entgegensieht oder sich vor ihr ekelt. Aus dieser Eigenart des Auges, gleichsam der intimste Fernsinn zu sein, resultiert seine große Bedeutung in allen Bereichen

sozialer Interaktion. Sie stützt sich auf die Möglichkeit der Wahrnehmung von Wahrnehmungen, vor allem aber auf den Blickkontakt.

»Unter den einzelnen Sinnesorganen ist das Auge auf eine völlig einzigartige soziologische Leistung angelegt: auf die Verknüpfung und Wechselwirkung der Individuen, die in dem gegenseitigen Sich-Anblicken liegt. Vielleicht ist dies die unmittelbarste und reinste Wechselbeziehung, die überhaupt besteht . . . der ganze Verkehr der Menschen, ihr Sichverstehen und Sichzurückweisen, ihre Intimität und ihre Kühle, wäre in unausrechenbarer Weise geändert, wenn der Blick von Auge in Auge nicht bestünde – der im Unterschied gegen das einfache Sehen oder Beobachten des Anderen eine völlig neue und unvergleichliche Beziehung zwischen ihnen bedeutet.«[20]

Denn entfaltet wird die elementare kommunikative Macht des Blickkontakts nicht allein durch das Sehen, sondern durch das augenblicklich gegebene Wissen, gesehen zu werden, und durch das von fremden Augen abzulesende Wissen, daß der Angeblickte dies weiß.
Da schon das bloße Gesehenwerden riskant sein kann, weil jeder »durch sein Verhalten mehr Aufschluß über sich selbst« gibt, »als er mit seinem idealen Selbst abstimmen kann und bewußt mitteilen will«[21], bedürfen Blickkontakte, in denen darüber hinaus auch das Gesehenwerden gesehen wird, besonderer Absicherung. Denn in keiner Beziehung bieten sich zwei Personen einander ungeschützter und offener dar als in ihrem Blick. Leicht polarisieren sich daher die Reaktionen von Menschen, deren Augen ineinander ruhen, zu extremer Intimität oder zu ebenso extremer Aggressivität. Die Absicherung gegen Zudringlichkeit wie gegen Provokationen wird durch außerordentlich nuancierte Reglementierungen des Blickverhaltens geleistet.
Es gehört

»zum guten Ton, bei einem Gespräch dem anderen in die Augen zu schauen. Dieser Blickkontakt ist jedoch überaus fein dosiert, denn schon die eine Sekunde, die eine ›Blickberührung‹ länger dauert als üblich und angemessen, kann als echter Einbruch in die Intimsphäre gelten.«[22]

Solchen Einbrüchen in ihre Intimsphäre waren und sind Frauen in der Öffentlichkeit von seiten der Männer in weitaus größerem Umfang ausgesetzt als umgekehrt Männer von seiten der Frauen. Einem Mann, der von einer anderen Person, zumal von einer Frau angeblickt wird, steht es frei, den Blick zu erwidern oder die Augen abzuwenden. Er muß sich von diesem Blick nicht notwendig berührt fühlen. Schaut ein Mann ihn unverwandt an und blickt er selbst längere Zeit zurück, so ist das unter Umständen bereits ein erstes Aggressionssignal. (Jemanden ungebührlich lange zu fixieren, galt zu einer Zeit und in einer Gesellschaftsschicht, die in ihrem Blickverhalten deutlich einen Machtanspruch unter Beweis stellen wollte, als Grund, von ihm zum Duell gefordert zu werden.)
Wird nun aber eine Frau vor aller Augen von einem Mann, der ihr unbekannt ist, angeblickt, so bleibt ihr in der Regel nur die Möglichkeit

auszuweichen. Sie wird dies um so rascher und unwillkürlicher tun, je deutlicher ein solcher Blick sich als zudringlich zu erkennen gibt. Nach der Intensität dieser Zudringlichkeit richtet sich ihre Reaktionsmöglichkeit. Sie kann entweder wegblicken oder die Augen niederschlagen; schließlich muß sie sogar so tun, als habe sie den Blick nicht bemerkt. Prinzipiell verfügt sie *nicht* jederzeit über die Möglichkeit, sich vom männlichen Blick *nicht* berühren zu lassen. Sie muß ihn nicht unbedingt erwidern, um ihn als Berührung zu erfahren, aber sie wird, wenn sie sich das vornimmt und ruhig zurückblickt, aller Wahrscheinlichkeit nach nur zu rasch seine Folgen zu spüren bekommen. Denn der Mann wird ihren Blick als Einverständnis auffassen. Und sie hat ihn dann gleich am Hals. Jeder lange, tiefe Blick zwischen den Geschlechtern ist erotisch getönt. Kaum einer, der nicht als Einverständniserklärung verstanden und wahrgenommen würde. Daher glauben Frauen, »ihren Anstand« zu wahren, wenn sie in der Öffentlichkeit die Blicke der Männer nur sparsam und meist indirekt erwidern.

Solche Einschränkungen des Blickverhaltens, wird man einwenden, seien allenfalls für die Damen der Jahrhundertwende verbindlich gewesen, keinesfalls jedoch mehr für jüngere Frauen unserer Zeit. Ihnen stehe doch jederzeit die Möglichkeit offen, je nachdem, ob sie eine Zudringlichkeit wirklich als zudringlich empfinden oder nicht, die Blicke der Männer zu erwidern.

Das mag, obwohl es unseren Beobachtungen widerspricht, in einigen Bereichen des öffentlichen Lebens tatsächlich gelten. Vor allem gilt es natürlich dort, wo ein gewisser Grad von Bekanntheit oder eine gewisse Neutralisierung der Geschlechterspannung über Dritte bzw. über Berufsrollen erreicht ist oder vorausgesetzt werden kann. Es gilt ebenfalls dort, wo äußere Faktoren die Kürze des Blickkontakts zwischen den Geschlechtern vorab festlegen und damit dessen Folgenlosigkeit garantieren, also z. B. beim Blick aus einem Verkehrsmittel in ein anderes, wenn beide an der Ampel warten oder auf einem Bahnhof für einen Augenblick nebeneinander stehen. Vor allem aber gilt es, wenn sich die Frau in Begleitung befindet. Das Unvermögen und die Angst vieler Frauen, an öffentlichen Orten allein aufzutreten, an denen erwartungsgemäß nur Männer oder Paare erscheinen, dürfte seinen Grund nicht zuletzt darin haben, daß sie durch die Anwesenheit einer Begleitperson glauben, gefahrloser erblickt zu werden und freier blicken zu können. Sie definieren sich damit vorab als Wesen, deren Wahrnehmung durch die begleitende Wahrnehmung einer anderen Person erweitert, gestützt und geschützt werden muß. Darüber hinaus erfahren sie sich aufgrund dieser Selbstdefinition in erster Linie als Wahrnehmungsobjekte, weil sie ihre Schutzbedürftigkeit vor fremden Blicken für die Notwendigkeit einer Begleitung verantwortlich machen, und erst in zweiter Linie als Wahrnehmungssubjekte, weil die Erweiterung ihres Wahrneh-

mungshorizonts sich nur im Blickschatten anderer Personen vollzieht. Wo Frauen libidinöse Blicke der Männer in der Öffentlichkeit ungeschützt erwidern, wo sie abweisend oder streng, lächelnd oder hochmütig zurückblicken, handelt es sich zumeist um ausgesprochene Abwehrmimik. In ihr wird man schwerlich eine Befreiung von tradierten Blickeinschränkungen sehen können. Denn sie ist der Versuch, einen bannenden Blick entweder bannend zurückzugeben oder aber mit einer Grimasse lächerlich zu machen. Beidemale besteht der Abwehrcharakter darin, die Essenz des starrenden Männerblicks, Surrogat körperlicher Berührung zu sein, ganz einfach zu verleugnen.

So besteht denn für die Frau die einzige Möglichkeit, sich einem solchen Blick zu entziehen, ohne den eigenen in seiner Freiheit einzuschränken, darin, erotisches Interesse für den Mann, der sie anstarrt, zu empfinden und ihm dieses Interesse mit ihren Augen kundzutun. Wirklich sehend also ist die Frau gegenüber dem Mann (nach dem herrschenden Machtverhältnis der Blicke zwischen den Geschlechtern) nur in einem seelischen Zustand, von dem man gemeinhin sagt, daß er blind mache: in der Liebe.

Nimmt es da wunder, daß so viele Frauen, wenn sie lieben, Skrupel haben, das Gleichmaß schöner Gefühle auch nur für einen Augenblick zu unterbrechen, um sich die Ursache dieser Unterbrechung, nämlich das, was sie an ihren Männern nicht lieben können, genauer anzusehen? Liegt hier nicht der Grund, warum die Toleranz gegen das Körperbild des Partners bei Frauen so viel größer ist als bei Männern? Würde nicht, wenn sich die Frauen gestatteten, für wahr zu nehmen, was sie wahrnehmen, ihre Beziehung zu den Männern, an die sie oft blind fixiert sind, sich radikal ändern müssen? –

Ihren Höhepunkt erreichte und erreicht die soziale Reglementierung des Blickverhaltens, die die patriarchale Gesellschaft für ihre Frauen vorsah und (in Grenzen noch) vorsieht, in der Forderung, sich angesichts des männlichen Angebots von Blickkontakten nicht nur auf das passive Gesehenwerden zu beschränken, sondern auch dies nicht zu sehen. Durch diese Forderung wurde und wird die Frau gleich doppelt geblendet.

Nichts macht diese doppelte Blendung deutlicher als die Wirkung des Augenwassers »Belladonna«, dessen sich bis ins erste Drittel unseres Jahrhunderts die *donne belle* Italiens (aber nicht nur sie) bedienten. Das in ihm enthaltene Atropin erweiterte die Pupillen und täuschte damit einen Gemütszustand vor, in dem die Pupillen sich von selbst erweitern; erotische Erregung. Doch ein mit diesem Mittel erregtes Auge war ebenso feurig wie blind. Denn neben der Pupillenerweiterung bewirkte das Mittel eine Lähmung der Akkomodation. Die Frauen konnten nurmehr verschwommen sehen. Ihr gebrochener Blick konnte den Glanz, den er aussandte, selbst nicht mehr einfangen.

Eine perfektere Unterwerfung läßt sich nicht denken. Die narzißtische Selbstgenügsamkeit der Dame, deren Damenhaftigkeit eben darin bestand, vom sinnlichen Behren des männlichen Blicks unberührt zu bleiben, war hier vollendet. Denn der Belladonna-Blick konnte zwar noch wahrnehmen, daß er die Blicke auf sich zog. Die sinnliche Qualität dieser Blicke jedoch blieb außerhalb seiner Wahrnehmung.

Dieser Ambivalenz visueller Abwehrtechnik, Blicke auf sich zu ziehen, während der eigene Blick entschärft wird oder sich versteckt, diente auch der Schleier. Noch am Ende des 19. Jahrhunderts war er Frauen der oberen Gesellschaftsklassen, die sich ohne Begleitung in der Öffentlichkeit bewegten, um so strenger vorgeschrieben, je mehr ihre Funktionen sich auf Repräsentationspflichten beschränkten, also je höher ihr Sozialstatus war. Für Frauen dieser Klassen wäre es undenkbar gewesen, sich unverschleiert auf der Straße zu zeigen. Doch während sich im Belladonna-Blick die weibliche Schaulust totstellte, konnte sie sich durch die Maschen des Schleiers ebenso hervorwagen, wie sie sich hinter ihnen verbergen konnte. Der Schleier jedenfalls schützte nicht nur vor Blicken, er schützte etwas vor. Auch wenn sich hinter ihm kein Geheimnis verbarg, stellte er eins in Aussicht. Er wehrte Blicke ab und lud zu Vermutungen ein.

Deutlich wird die modische Mutation des weiblichen Auges zum Abwehrauge[23] in einer Entwicklung, die zwar geschichtlich sehr alt ist, aber erst in unserer Zeit massenhafte Verbreitung gefunden hat: in der Augenbemalung. Sie wird nicht zu Unrecht, wenn sie besonders deutlich und stilisiert ist, kolloquial als »Kriegsbemalung« bezeichnet.

»Das seit frühester Menschheitsgeschichte und in fast allen Kulturen bekannte Schminken der Augen und der sie betonenden Brauen ist anfänglich wohl nur ein magisches Mittel, um die so wichtigen, zugleich aber auch so verletzlichen Augen vor Gefahren zu schützen bzw. ihre Wirkung durch optische Übertreibung zu steigern.«[24]

Das bemalte weibliche Auge versucht den Bann des »bösen« Blicks, den es von den Männern erfährt, zu brechen, indem es durch »Überimponieren, Sichgrößermachen und ›mehr scheinen als sein‹«[25] einen Gegenbann ausübt. Hinter dem Schutz einer die Blicke neutralisierenden Maske scheint es freier und uneingeschränkter blicken zu können. Das erlaubt es ihm, hinter der Bemalung hervor zu tun, was das herrschende Geschlechterverhältnis ihm bis heute verbietet: der Schaulust freien Lauf zu lassen und den Körper des Mannes auf sein sinnliches Versprechen hin abzutasten. Immer noch gilt, daß das unbemalte weibliche Auge, das diesem Impuls nachgibt, für ebenso ordinär gehalten wird wie ein allzusehr bemaltes, das ihn zu deutlich erkennen läßt. Aber, so wird man einwenden, liegt ein solcher Impuls denn in der »Natur der Frau«?

Für diesen Einwand scheint zu sprechen, daß Frauen, wenn sie in der Öffentlichkeit einem Paar begegnen, den Mann zumeist mit weniger inter-

essierten Blicken bedenken als dessen Begleiterin. Dieses (häufiger von Männern als von Frauen beobachtete) Phänomen könnte als konkurrierendes Abschätzen der als Rivalin empfundenen anderen Frau etwa im Hinblick auf ihre modische Aufmachung angesehen werden. Dagegen spricht, daß dieser weibliche Blick auch dann auftritt, wenn Frauen in Begleitung eines Mannes einem Paar gegenübertreten und sich ihnen damit die Möglichkeit böte, im Blickschatten ihres Begleiters den fremden Mann genauer anzusehen.

Würde man dies als unmittelbaren Ausdruck der »weiblichen Natur« ansehen, müßte man folgern, daß der weibliche Blick tatsächlich mehr auf narzißtische Identifizierung aus ist, zumindest aber, daß er seine Schaulust nicht im Anblick des Mannes entfaltet. Die nahezu achttausend Amerikanerinnen, die Kinsey in den vierziger Jahren befragte, schienen durch ihre Angaben eine solche Auffassung zu bestätigen. In Interviews, die ihre visuelle Erregbarkeit ermitteln sollten, blieben sie in jeder Hinsicht unter den für männliche erotische Reaktionen ermittelten Werten.[26]

Ist, so bleibt nach diesen Ergebnissen zu fragen, den Frauen die Schaulust so gründlich ausgetrieben worden, daß sie tatsächlich visuell so wenig erregbar wurden, oder waren sie gründlich genug, sich auch vor dem Auge der Wissenschaft hinter den Schutz maskierter Antworten zu begeben?

Kinsey selbst neigt dazu, seine Fragen als Fragen an die Natur und seine Ergebnisse als naturwissenschaftliche zu interpretieren. Immer wieder weist er auf analoge Verhaltensunterschiede bei den Menschen untergeordneten Säugetieren hin. Das Weib und die Weibchen, so folgert er, sind visuell wenig stimulierbar. Ihre Lust entfaltet sich nur selten durch Phantasie und Vorstellung, vielmehr ist sie von der unmittelbar sinnlichen Berührung (durch den Mann) abhängig.

Die Frau ist nach Kinsey also nicht nur visuell, sondern allgemein psychisch weniger prägsam als der Mann.[27] Vergangene erotische und sexuelle Erlebnisse entfalten in ihr keine antizipatorischen Fähigkeiten, durch die ihr sexuelles Begehren sich allmählich individuell konturieren könnte. Während es dem Mann möglich ist, sich den grundlegenden Bereich menschlicher Intersubjektivität, den der Erotik und Sexualität, in der Phantasie (freilich auf seine Weise) verfügbar zu machen, leidet die Frau unter einer Art konstitutioneller Urteilsschwäche. So heißt es bei Kinsey:

»Ein auffälliger Beweis für die Verschiedenheit der Reaktion bei Mann und Frau liegt in der kommerziellen Verbreitung von Aktbildern . . . Es gibt fast keine Männer- oder Frauenakte, die für Frauen hergestellt werden. Den Herausgebern von Aktphotographien oder Aktzeitschriften ist das Ausbleiben erotischer Erregung der Frau beim Anblick solcher Bilder so wohlbekannt, daß sie es als finanziell unrentabel ansehen, solches Material für ein in der Hauptsache weibliches Publikum herauszugeben.«[28]

Das gleiche gilt natürlich auch für alle anderen Arten erotischer Anregung.

Eine perfektere Legitimierung der männlichen Doppelmoral, deren psychodynamisches Fundament in der Unterdrückung der weiblichen Sexualität liegt, läßt sich nicht denken. Die Frau ist nicht, wie die bürgerliche Sexualmoral es wollte, zu »anständig«, um die Wiederkehr des Verdrängten in seinen diversen kulturellen Ausformungen zu genießen, sie ist schlechterdings zu »phantasielos«, um solche Genußfähigkeit zu entwickeln. Zwar wird inzwischen allenthalben gesehen, daß es sich bei den Ergebnissen der Untersuchungen Kinseys um eine vielleicht inzwischen überholte Darstellung des durchschnittlichen Sexualverhaltens der amerikanischen Frau in den Jahren 1940-1950 handelt, die für Frauen (vor allem höheren Bildungsgrads und jüngeren Jahrgangs) heute nicht mehr ohne weiteres gilt. Doch ist die Frau auch heute trotz sicherlich größerer Freiheit im Sexualleben noch weit davon entfernt, sich selbst als begehrendes Subjekt zu entfalten.
Zwar beginnt diese Entfaltung in der Bewußtwerdung eigener sexueller Wünsche, doch darf sie sich auf eine bloß individuelle Bewußtwerdung nicht beschränken. Die Frau ist von Bildern umstellt, ohne sich in ihnen zu erkennen. Auf der Suche nach sich selbst steht sie noch immer vor einem kulturellen Vakuum. Denn die gesellschaftlich tolerierte Verdoppelung ihres Begehrens, über die allein es zu sich selbst kommen kann, ist bis heute Domäne des Mannes. Die Frau dagegen steht vor blinden Spiegeln. Um wieder sehen zu lernen, muß sie hinter die Spiegel gehen. Das aber geht nur in der Welt von Alice ohne Scherben vonstatten.

Anmerkungen

1 Vgl. zu diesem Thema die kunsthistorischen Überlegungen von Alfred Neumeyer, *Der Blick aus dem Bilde*, Berlin 1964 und von Jean Paris, *L'espace et le regard*, Paris 1965. Beide Autoren behandeln ihren Gegenstand, ohne sich bewußt zu werden, daß sie mit ihm auf eine wesentliche und (soweit wir sehen) bisher unbearbeitete Grundlage einer immanent verfahrenden Mikrosoziologie der Malerei gestoßen sind.

2 Jean Paris hat in dem Kapitel seines Buches, das den Titel trägt »Mésaventures de Marie«, a.a.O., S. 157 ff., gezeigt, wie der Blick der Gottesmutter auf den Madonnendarstellungen der romanischen und gotischen Malerei noch neben dem Blick ihres Sohnes unbeirrt aus dem Bild auf den Betrachter gerichtet ist, während Maria seit dem Beginn der Frührenaissance in inniger Andacht und Verehrung gebannt nurmehr auf den Jesusknaben schaut.

3 Niklas Luhmann, »Einfache Sozialsysteme«, in: ders., *Soziologische Aufklärung*, Bd. 2, Opladen 1975, S. 21-38, hier S. 23.

4 Vgl. die ausführliche Analyse dieser (allerdings nicht geschlechtsspezifisch beschriebenen) Beobachtung bei: Jean Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943, S. 302.

5 Vgl. diese (wahrscheinlich unzureichende, aber terminologisch eingeführte) Unterscheidung von Blickvermeidung und Blickunterlassung bei: Mario von Cranach, »Über die Signalfunktion des Blickes in der Interaktion«, in: Hans Albert (hrsg.), *Sozialtheorie und*

soziale Praxis. Eduard Baumgarten zum 70. Geburtstag, Meisenheim am Glan 1971, S. 201-224, hier S. 204.

6 Vgl. zur Zurechnungsproblematik von Erleben und Handeln: Jürgen Habermas und Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt 1971, S. 77 ff. und 302 f.

7 Vgl. Niklas Luhmann, »Einfache Sozialsysteme«, a.a.O., S. 23.

8 Vgl. H. A. Witkin, »Sex differences in perception«, in: *Trans. N. Y. Acad. Sci.*, 12 (1949), S. 22-26; H. A. Witkin, »Individual differences in ease of perception of embedded figures«, in: *J. Pers.*, 19 (1950), S. 1-15; H. A. Witkin u. a., *Psychological differentiation*, New York 1962.

9 R. Oerter, *Moderne Entwicklungspsychologie*, Donauwörth 1969, S. 427.

10 Werner D. Fröhlich, »Sozialisation und kognitive Stile«, in: *Handbuch der Psychologie*, Bd. VII Sozialpsychologie, 2. Halbband, Göttingen 1972, S. 1034.

11 Otto Fenichel, *Psychoanalytische Neurosenlehre*, Bd. I, Olten und Freiburg 1974, S. 132 f.

12 Sigmund Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Ges. Werke, Bd. XV, 4. Aufl., Frankfurt 1967, S. 140.

13 Ein kürzlich erschienenes Therapiehandbuch für Frauen von Anne Kent Rush, *Getting Clear*, Verlag Frauenoffensive München 1977, unternimmt den Versuch, den Körper, die Lust und die Selbstwahrnehmung der Frau von den Männern zurückzufordern. Es bleibt abzuwarten, ob seine zumeist sensualistisch beschränkten Übungen (und ihre Auswirkungen) wie z. B. Massagen der Fußsohlen und der Vagina oder das in Frauengruppen eher nur den Geist mitreißende Klagen über »Männer und Unterdrücker« fordernd genug sind, um von den Männern als Rückforderung überhaupt bemerkt zu werden.

14 Vgl. zum folgenden: Klaus Laermann, »Georges Bataille – Das Auge als Fetisch«, in: Horst Albert Glaser (hg.), *Wollüstige Phantasie*, München 1974, S. 62-102, hier S. 99 ff.

15 Vgl. Erwin Straus, *Vom Sinn der Sinne*, 2. Aufl., Berlin 1956, S. 393.

16 Vgl. das Kapitel »Voir, savoir«, in: Michel Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie de regard médical*, Paris 1972, S. 107-123, hier S. 114.

17 Karl Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, 8. Aufl., Berlin 1965, S. 59.

18 Sartre, a.a.O., S. 304; dt.: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, 6. Aufl., Hamburg 1952, S. 344 f.

19 Vgl. Georg Simmel, »Exkurs über die Soziologie der Sinne«, in: ders., *Soziologie*, 5. Aufl., Berlin 1968, S. 487.

20 Simmel, a.a.O., S. 484.

21 Niklas Luhmann, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, 2. Aufl., Stuttgart 1973, S. 42.

22 Otto Koenig »Die Ritualisierung des Auges in der Ornamentik«, in: ders.: *Kultur und Verhaltensforschung. Einführung in die Kulturethologie*, München 1970, S. 183-241, hier S. 184.

23 Der Begriff des Abwehrauges stammt aus der Kulturethologie. Er bezeichnet die Ritualisierung des Auges in der Ornamentik zum Zwecke der Abwehr böser Blicke. Koenig, a.a.O., passim.

24 Koenig, a.a.O., S. 195.

25 Koenig, a.a.O., S. 196.

26 Alfred C. Kinsey u. a., *Das sexuelle Verhalten der Frau*, Berlin und Frankfurt 1964, S. 500 ff.

27 Kinsey, a.a.O., S. 492 ff.

28 Kinsey, a.a.O., S. 503.

Christa Karpenstein
»Bald führt der Blick das Wort ein, bald leitet das Wort den Blick« Sehen, Sprechen und der sprachlose Körper

Es ist verbreitet, wenn »Sinnlichkeit« gesagt wird, »Zerstörung« zu assoziieren. Die Rede von der Zerstörung der Sinnlichkeit aber unterstellt Zweifelhaftes: es gebe eine »wirkliche« Sinnlichkeit – rein von allem Mittelbaren –; und: eine gesellschaftliche Macht sei imstande, uns unserer Sinne zu berauben. Nicht um »die« Zerstörung »der« Sinnlichkeit soll es hier gehen, sondern um einen Sinn, der, statt zerstört zu sein, sich voll entwickelt hat: das Sehen; und um eine Fähigkeit, die in engem Zusammenhang mit dem Sehen steht: das Sprechen.

Dem Auge ist es aufgegeben, die Verbindungswege zwischen dem Subjekt und der Welt zu bahnen – nicht tastende, sondern sehende Orientierung, auf Zeichen aus. Der Blick aber muß sich die Sicherheit der Wahrnehmung erst erschaffen, gerade weil er Verzicht ist – der Wahnsinn ist das gestört-unsichere Sehen, »Sinnestäuschung« mit offenen Augen. Nicht in haltloser Schaulust, sondern mit einem instrumentellen Blick, der zu identifizieren vermag, worauf das Auge fällt, soll die Umwelt wahrgenommen werden. Die Wirklichkeit ist dem Individuum vor allem dann zugänglich, wenn es an ihre festgelegten eindeutigen Zeichen sich hält, seinen Blick begrenzt und schützt gegen Fremdes, Andersartiges, das dem Eindeutigen widerstreitet. Was gesehen wird, soll in klare Sprache übersetzt werden können. Der sprachlose Blick auf den Anderen gar ist gefährlich, denn er trifft auf das Verdrängte: den Körper. Zwischen ihn und den Blick muß die Sprache geschoben werden. Die Individuen verkehren in reiner Sprache miteinander, um die Unreinheit des schweigenden Körpers und den bösen Blick zu bannen. Sehen und Sprechen verschränken sich ineinander, um Blick und Sprache in den ruhigen Fluß von Integrität und Identität des Individuums und der Ordnung der Welt münden zu lassen. Aber der Schutzschild von begrenztem Blick und reiner Sprache wird durchlöchert von der Unreinheit und dem unruhigen Anderen einer Identität, die ebenso wie die Verdrängung des Körpers erzwungen ist.

Ich will versuchen, Sehen und Sprechen ineinander zu verschlingen, aber den Fluß mit Strudeln durchziehen. Es wird zunächst vom Sehen gesprochen. Diese Sprache wird optisch unterbrochen durch kleine Szenen, Texte über das Sprechen, die das Auge aufmerksamer machen wollen. Während

dann vom Sprechen die Rede sein wird, sollen Texte über das Sehen das Auge von der Sprache ablenken.
»Bald führt der Blick das Wort ein, bald leitet das Wort den Blick« (Gilles Deleuze).

> »Es ist eine große Schwierigkeit, geschickt und passend zu konversiren, und es gibt Dinge, worüber selbst der gebildete Mann von Welt nicht ohne Bangen spricht. Hierher gehört besonders alles, was sich auf die Damen bezieht. Ihr Ruf und ihr guter Name sind so delikat, und daher ist der Rath sehr passend: ehe man von Damen spreche, die Zunge siebenmal im Munde hin und wieder zu drehen.«
> Dr. F. C. Claudius, *Welt und Ton. Ein nützliches Bildungsbuch zum Eintritte in die feine Gesellschaft*, S. 47.
>
> »Die Verpflichtung, sich einer Konversation spontan zu widmen, und die Schwierigkeit, dies wirklich zu tun, bringen den einzelnen in eine heikle Lage. Hier helfen ihm nur seine Gesprächspartner, indem sie ihr eigenes Verhalten so kontrollieren, daß er vom angemessenen Engagement nicht abweichen muß.«
> Erving Goffman, *Interaktionsrituale*, S. 127

Das Sehen hat die Berührung verdrängt; eher haben wir etwas im Auge als in der Hand. Aus den sozialen Lebensverhältnissen wurde der Tastsinn und weiter noch die Sprache des Körpers immer mehr verbannt und ausgelagert. Die Kinder zwar lieben es noch, alles, was sie sehen, mit den Händen zu greifen, aber früh schon werden sie gelehrt, ihre Berührungsgier zu bezähmen und so zu bilden, daß sie nur noch mit den Augen »berühren«. Der Gesichtssinn ist heute nicht zerstört, er ist nahezu total geworden, hat sich gelöst von den anderen Sinnen, über die er seine Herrschaft angetreten hat. Es ist der Prozeß der westlichen Zivilisation selbst – die Unterwerfung der Natur und die Kodifizierung des Verhaltens –, mit dem das Sehen über naturwissenschaftliche Beobachtung hinaus zum bevorzugten sinnlichen Alltagsverhalten, die Augen zum kostbarsten Sinnesträger wurden; der Rasierklingenschnitt durch's Auge läßt uns mehr erschauern als ein verstümmelter Körper. Die Herrschaft des Sehens zu mißachten, ruft soziale Sanktionen hervor; wo der Körper aus der Sozietät ausgeschlossen wird, da begrenzt die Angst, die Schwellen von Scham und Peinlichkeit zu überschreiten, die Breite des Verhaltens. Über allem wacht das Auge, Hüter der Verhaltensgesetze, nach denen etwas den Blicken entzogen oder zur Schau freigegeben werden muß. Nur im Privaten noch wird die Berührung zugelassen, der Wunsch nach Berührung gegen die Verdrängung im Öffentlichen verteidigt, selbst wenn er schon in die Schranken gewiesen wurde. Im Bereich des Öffentlichen kommt es darauf an, weder »sein Gesicht zu verlieren«, noch am Gesichtsverlust des anderen Mitschuld zu tragen. Zwar müssen wir alles sehen, aber was gesehen werden darf, unterliegt der Kontrolle.

»Man meint, der Schwerhörige spiele in der Gesellschaft eine bedauernswerte Rolle. Dies Urteil entspringt ganz offenkundig aus der Eigenliebe der Gesellschaft. Sie sagt sich: ›Ist solch ein Mensch nicht tief zu beklagen! Er hört nicht, was *wir* reden!‹«
Nicolas Chamfort, *Aphorismen*, Nr. 72, S. 205

»Horchet daher ämsig zu, und ihr erfüllt auf diese Art schon die Halbscheid der Konversationspflichten. Wenn eure Augen mittlerweile auf den Blumen der Tapisserie suchend herumirren, oder dieses und jenes Gemälde des Saales betrachten: was soll die Person dann von euch denken, die zu euch spricht? Heftet im Gegenteil die Augen auf sie, aber ohne sie unanständig zu fixiren und so in Verlegenheit zu setzen, nein, mit der Bedeutsamkeit, die den Eindruck bezeichnet, den die Erzählung auf euch macht. Beträgt man sich auf eine andere Art, so zeigt man seine Unlust am Zuhören, die man durch Zeichen der Ermüdung oder des Ekels verräth, oder endlich durch die Angst, diese seine Gedanken und seine Vorstellung durch den Blick zu verrathen. Es gibt Leute, die zwar sehr aufmerksam zuhören, denen aber ihr heißes Blut, oder eine angeborne Ungeduld nicht gestatten, einen Augenblick ruhig auszuhalten; sie zupfen an den Spitzen ihrer Kravate; sie knüpfen ihren Rock auf und zu; sie sitzen nieder und treten mit dem Fuße den Takt; sie stehen auf und verändern in jedem Augenblicke ihre Stellung; sie trippeln oder sie zeichnen mit ihrer Fußspitze geometrische Figuren auf dem Boden; – es gibt nichts Unschicklicheres als dies, und nichts ist der gewissen anständigen Würde und Haltung in der Gesellschaft mehr zuwider.«
F. C. Claudius, *Welt und Ton*, S. 39 f.

Von den Sinnen ist das Sehen der folgenloseste und unsichtbarste, es macht sich nicht so recht bemerkbar. Auf den Eingriff muß es ja verzichten. Im Interesse seiner eigenen Sicherheit wird das sehende Subjekt an das Sichtbare glauben müssen, nicht versuchen, dem Sichtbaren erst Sinn noch zu geben – und deshalb liegt wohl die spitzfindigste Lösung darin, dem Sichtbaren selbst schon Sinn zu unterstellen.
»Dort, wo sich die wirkliche Welt in einfache Bilder verwandelt«, schreibt Guy Debord in *Die Gesellschaft des Spektakels*, »werden die einfachen Bilder wirkliche Wesen und die wirksamen Motivationen eines hypnotischen Verhaltens. Als Tendenz, die Welt, die nicht mehr unmittelbar greifbar ist, durch verschiedene spezialisierte Vermittlungen *sehen zu lassen*, findet das Spektakel normalerweise im Sehen den bevorzugten menschlichen Sinn, der zu anderen Zeiten der Tastsinn war; der abstrakteste und mystifizierbarste Sinn entspricht der generalisierten Abstraktion der heutigen Gesellschaft« (S. 11). Aber auch den Schreibern der Bibel war es schon klar: der ungläubige Thomas wird der Forderung des Glaubens nicht gerecht, den »Sinn« nicht nur sehen, sondern berühren zu wollen. Indem »Sinn« dem unberührbaren Sichtbaren schlichtweg unterstellt wird, kann das Subjekt in einem Blick, der kastriert und seiner Sinnlichkeit beraubt wurde, noch »Sinn« für sich entdecken. »Sinn« geht meist Hand in Hand mit Macht und Unterwerfung. »Sinn«, als moralische oder gesetzliche Instanz, schafft die Legitimation herbei dafür, daß ein Sinn, das Sehen, auf

Bibliothek

den kontrollierenden und kontrollierbaren, am Umherschweifen gehinderten Blick reduziert wird.
Um den Wunsch, auch schaulustig zu sehen, zu bändigen, muß dem begrenzten Gesichtssinn die Gesellschaftlichkeit und Gesellschaftsfähigkeit immer von neuem eingebleut werden. Das abstrakte Sehen benötigt einen Halt an der Ordnung der Wirklichkeit. Es wird »geformt«, indem es an den Linien von Zeichen und Bildern der Wirklichkeit entlangsieht, denen der Sinn längst eignet, die die Welt als grundsätzlich schon in Ordnung vorstellen, damit das Sehen ihren Zusammenhängen fügsam folgen kann. Es ist ja nicht die Sinnlichkeit des Sehens schlechthin, die die Zivilisation sich auf die Fahnen schrieb, sondern der Blick; nicht eine rückhaltlose Schaulust, nicht der fahrige oder gleitende Blick, der die Bedeutung und Vorschrift der Bilder und Zeichen für die gesellschaftliche Orientierung des Subjekts mißachtet und an die Grenzen und festgefügten Zusammenhänge des Sichtbaren sich nicht hält. Die Zivilisation hat für das abweichende sinnliche Sehen ihre deutlichen Worte parat: mustern, fixieren, angaffen, belauern, Stielaugen machen, anstarren usw. usw. Mit der Ordnung des Sehens verbindet sich die Ordnung des Sichtbaren. Ist das richtige Sehen das primäre sinnliche Alltagsverhalten, so muß das Sichtbare rechtschaffen, ordentlich segmentiert und klassifiziert sein, damit der Überblick keine Illusion ist; es muß sein wie die Gesellschaft selbst, was wir sehen und nicht sehen; mindestens aber muß die Bedeutung des Sichtbaren, wenn wir nur die Augen aufmachen, fast auf der Hand liegen. Im orthodoxen Marxismus schließlich ist unversehens die Theorie selbst zur Hand geworden, die zupackt und ihre Griffe kennt, mit der das handhabbar wird, was wieder einmal gesehen wurde, als es sich in ihrem Lichte zeigte.
Eine Gesellschaft des Sehens kann das Lichtscheue, das sie nicht selber mit Gewalt und Gesetz hinter den Mauern der vielfältigsten Gefängnisse versteckt , nicht ertragen; sie muß, was nicht in ihrem Lichte steht, zum Lichte zerren, muß das Dunkel ausleuchten, die Nacht, wenn sie schon nicht aus der Welt zu schaffen ist, so doch polizeilich zum Tage machen. In einer solchen Gesellschaft muß das Subjekt sich hüten, die Ordnung des Sehens versehentlich zu unterlaufen.
Das Licht ist nicht die Wahrheit, solange der Blick zensiert wird.

»Außer den Farben sind es besonders die Töne, welche eine entsprechende Stimmung in uns hervorbringen. Vornehmlich gilt dies von der menschlichen Stimme, denn dies ist die Hauptweise, in der der Mensch sein Inneres kundtut; was er ist, das legt er in die Stimme.«
Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Bd. 3, S. 109 (Zusatz)

». . . den Tod vor Augen, verfolgt es (das Sprechen) sich mit äußerster Hast, fängt aber auch wieder von vorn an und erzählt sich selbst, entdeckt die Erzählung von der

Erzählung und eine Verschachtelung, die nie zu ihrem Ende kommen muß . . . Nicht erst seitdem die Schrift erfunden wurde, beansprucht die Sprache, sich ins Endlose zu verfolgen.«
Michel Foucault, *Schriften zur Literatur*, S. 91

»Doppelte Moral. Leitspruch für den Freund der bestehenden Ordnung: ›Weh dem, der lügt.‹ Er kann nach, mit, von seiner Gesinnung leben. Leitspruch für den, der über die bestehende Ordnung erschrickt: ›Weh dem, der nicht lügt.‹ Er kann nach, mit, an seiner Gesinnung zu Grunde gehen.«
Max Horkheimer, *Dämmerung*, S. 263

Das, was Perspektive heißt, ist wichtig für die Entwicklung des Sehens zum primären Orientierungssinn des Subjekts. Unsere Erkenntnisweisen, Theoriebildungen und oft auch Praxisformen wurden vom Sehprimat geprägt.
In der Malerei, der künstlerischen Spezialdisziplin für das Sehen, läßt sich seit der Renaissance die Erfindung der Perspektive, d. h. einer besonderen Form des Sehens, verfolgen. Dem Mittelalter war die Perspektive, »die Projektion des auf einen Fluchtpunkt bezogenen Sehbildes auf die Fläche« (N. Pevsner u. a., *Lexikon der Weltarchitektur*, S. 438), noch nicht bekannt; hier wurden Dinge und Menschen in flächiger Sehweise nach einer objektiven Norm und symbolischen Größenordnung ins Verhältnis zueinander gebracht. Die Erfindung der Perspektive gehört zusammen mit der Erfindung des Individuums. Seit der Renaissance werden die Dinge in einer vom Individuum aus erlebten Ordnung dargestellt; vorbei ist es mit dem mittelalterlichen Denken, das seine Ordnung aus einer vom Subjekt und seiner Wahrnehmung unabhängigen, überweltlichen Orientierung bezog. Das Sehen, auch das richtige Sehen der Welt und sein Korrelat, der Wahnsinn, sind subjektabhängig geworden. Diese Subjektabhängigkeit scheint selbst noch bei Objektivisten wie Lukács ein erkenntnistheoretischer Grundsatz zu sein: es gibt kein Erkennen der objektiven Wirklichkeit ohne den Verantwortungs-, bei falschem Erkennen Schuldzusammenhang des Subjekts, der auf einen Perspektivismus von Objektivität und Geschichte rückführbar erscheint.
Dies perspektivische Sehen bleibt nun bei seiner Subjektbezogenheit nicht stehen. Ihm korreliert vielmehr ein spezifisches Prinzip von Vergesellschaftung. Das perspektivische, subjektive Sehen ist von der Tiefenwirkung des Raumes und seiner Struktur bestimmt. Größenordnungen und Hierarchien erscheinen nun nicht mehr objektiv, sondern in Abhängigkeit von der subjektiven Eingliederung des Individuums in den Raum. Daß die bürgerliche Gesellschaft von der Freiheit des Individuums reden konnte, hängt auch zusammen mit der Entdeckung der Perspektive.
Dürer schrieb 1506 an einen Freund, er wolle nach Bologna reisen, um die »Kunst gehaimer Perspektive« zu erlernen. Hundert Jahre später ist diese

Kunst Allgemeingut geworden. Man wendet sich nun der »Anamorphose« zu, der Erzeugung von Vexierbildern, die mit der subjektiven Perspektive spielen, sie verzerren, so daß bei der Veränderung des Sichtwinkels die Darstellung unverzerrt erscheint – jedem Phänomen wird eine doppelte Perspektive gegeben, eine natürliche und eine gegen-natürliche. Sinn und Schein werden in einer unendlichen Bilderfolge austauschbar. Die bildende Kunst ist hingerissen von der Fähigkeit des Auges, besser: des Blicks, den Raum zu verändern, je nach Einstellung der Blickrichtung, ihn zu zerstören, seine Grenzen und Bedeutungen zu verwischen im Spiele mit Schein und Sein. Die Perspektive wurde eine Technik der Faszination. Nochmal dreihundert Jahre später wird die Perspektive, die im künstlerischen Spiel mit ihr noch nicht an die Kette des Nutzens gelegt war, zum Instrument der Werbung. Das subjektive Sehen, das dem Umworbenen geboten wird, ist längst in den Zweck einer Werbung eingebaut, die selbst besser als mancher ihrer Kritiker weiß, welcher Tradition sie verpflichtet ist. Es ist der »einheitliche Gesamtplan, der die Masse von Eindrücken als Bild zusammenfaßt. Jedes künstlerische Gemälde gibt dem Reklameleiter eine Fülle von Anregungen und Lehren . . . Die ganze von einem Mittelpunkt ausgehende Handlung führt uns über Gruppen und packende Einzelvorgänge doch stets wieder zu dem Zentrum zurück« (K. Th. Friedlaender, *Der Weg zum Käufer*, S. 45 f.).

Das Sehen ist zwar über die Perspektive subjektiver geworden – aber um so mehr ergreift das Bild das Subjekt, zieht es in die Dinge hinein, zwingt die Blickrichtung auf: die Perspektive ist längst vorkonstruiert. Im Blick scheint das Subjekt der Welt ganz nahe zu sein und an ihr teilzuhaben. Es muß die Welt mit seinem Blick verfolgen, um die Bilder seiner Perspektive zu erhaschen und der Welt nicht als Fremder gegenüberzustehen, während die Bilder seine Suche schon zu bestimmen suchen, damit es bei der Verfolgung nicht vom rechten Wege abkomme oder etwas übersehe, was ihm das Zeichen für seinen gesellschaftlichen Platz sein soll. In ihrer subjektiven Sprache werden die Bilder zur Gewalt der Objektivität.

Doch das perspektivische, oft noch mit objektiven Mitteln verstärkte subjektive Sehen, das die Werbung offeriert, ist nicht allein der Repräsentant unseres Sehens. Vielmehr scheint die Perspektive in ihrem Anachronismus einen Traum noch zu verkörpern, denn nur allzu oft prallt der perspektivische Blick im schnöden Alltag an den Riesenflächen des Betons ab, wird »perspektivlos«. Aber wo vom Urbanismus die Wege, Blickrichtungen, Stätten der Aufmerksamkeit, Zonen der verschiedenen Tätigkeiten geordnet wurden und dem Individuum sein Alltagsort auf dieser gegliederten Fläche schon aufgenötigt ist, da sind perspektivisches Sehen und »subjektive« Suche nach dem rechten Weg und Ort längst überflüssig.

»Warum lehrt man das Kind durch Führung der Hand nicht ordentlich nacheinander etwas betasten, von sich schieben, zu sich schieben, greifen, halten, loslassen? usw. Nämlich mit den kurzen Worten: Fühle, schiebe von dir, zu dir, greife, halte, laß los! . . . So wird euer Kind einige Monate früher gesellschaftlich . . . Kurz, jedes Spiel, jeder Scherz mit Säuglingen oder mit Kindern, die nicht viel älter sind, muß mit Absicht auf Kenntnis der Gegenstände und ihrer Namen und auf Vorübungen der Sprachglieder und anderer Teile des Leibes eingerichtet sein.«
J. B. Basedow, »Eine nützliche Sprachregelung« (1783), in: *Schwarze Pädagogik. Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung*, hrsg. v. K. Rutschky, S. 38

»Damon: Warum haben Sie denn gar nichts gesagt, als von Herrn *** die Rede war? Clitander: Lieber soll man mein Stillschweigen verleumden als meine Worte verdrehen.«
N. Chamfort, *Aphorismen*, Nr. 619, S. 220

Dem Sehen als edelstem Alltagssinn korrespondiert in der Theoriebildung ein Verhalten, das ebenfalls vom Sehen bestimmt wird; eine passive Haltung, weil sie nicht Praxis ist, sondern übers Gesehene reflektiert und es in Kategoriensystemen klassifiziert. Der theoretische Blick selbst aber darf nicht passiv sein. Vielmehr muß er die Dinge so ergreifen, daß er sie zur Eindeutigkeit hin abstrahiert und sie befreit vom möglichen Schillern unter dem passiven Blick, der an die Dinge sich ausliefert oder sich ihnen öffnet, ohne nur von einer Signifikanz sich beherrschen zu lassen. Die Eindeutigkeit der aktiv errungenen Abstraktion ist aber auch Verdrängung dessen, was nicht in ihre Bedeutungsraster paßt, um dem zu entrinnen, was die Abstraktion gefährdet. Was ausgeschlossen wurde, kehrt wieder in gesonderten Spezialdisziplinen, denen die Aufgabe zufällt, aufs Unsichtbare und Nicht-Signifikante Licht zu werfen. In den Hinterzimmern von Philosophen und aktiven, aber eben nur sehenden Theoretikern lauern die transzendentalen Substrate, Geister, Götter und Seelenwanderer, solange die »praktische« Berührung tabu ist.
Daß wir uns, theoretisch wie alltäglich, vor allem »aktiv« sehend orientieren, d. h. nach unseren Zeichen suchen und sie, wenn irgend möglich, eindeutig festlegen, hat Folgen. Wir müssen, um eindeutig und festlegend wahrnehmen zu können, das Prinzip der Unübertragbarkeit anerkennen, müssen darin sicher sein, daß immer nur einmalig Beschreibung, Name und Person sich gegenseitig belegen und zueinander passen. Es ist ein Prinzip, das zur Begründung von Macht hervorragend taugt.
Die Unsicherheit des Nur-Sehens wird auf Sicherheit der Orientierung getrimmt, indem wir davon ausgehen, daß der Eine immer nur der Eine ist, ein unverwechselbarer Zeichenträger, kurz: ein Individuum. Wir sind in unserer Sinnentätigkeit fast wie die Polizei: wir müssen den Anderen identifizieren, er darf nur *eine* Karteikarte haben, die seine Individualität für uns festhält. Im höflichen Verkehr der Individuen untereinander darf nicht

vergessen werden, daß, was wir sehen, einen Namen hat. Nur der, den wir rufen, wird auch kommen. Ein *gläubiger* Thomas vertraut auf den Namen und die »besonderen, unveränderlichen Kennzeichen«; Name und Zeichen des Guten vermögen die des Bösen zu bannen und endlich zu besiegen. Doch was als »Geheimnis des Weibes« erklärt und diffamiert wurde, ist ein Bruch im System der Identifikationen. Die Schönheit dieses »Fehlers« liegt in seiner Ferne vom abendländischen, monotheistischen Einen, von der Gewaltsamkeit des identifizierenden Namens, der dem, der mit ihm belegt wird, seine Unkenntlichkeit und Veränderlichkeit entzieht.

Das »aktive« Sehen verlangt, daß die Subjekte, um sich als Individuen zu konstituieren, ihre Körper abstreifen, denn die Körper vermögen es nicht, zur Abstraktion der Eindeutigkeit sich fortzuschwingen, sie sind anarchisch. Der Körper dient nur noch dazu, ihm Zeichen einzugraben und sie zu tragen. Richten wir den Blick auf ihn, dann vor allem, um selbst der kleinsten noch möglichen Geste, einem verrutschten Mundwinkel noch die reflektierende, »Bedeutung« erhaschende Aufmerksamkeit zu widmen. Der andere wird einer erkennungsdienstlichen Behandlung ausgesetzt, mit der Hoffnung, sich die Spuren seiner Identität sichern zu können.

In der »Heute«-Sendung des ZDF vom 3. Mai 1977 zitierte der Kommentator eine polizeiliche Grundregel, wie er es nannte: »Erkennung eines Täters oder Tatverdächtigen ist schon die halbe Festnahme.« Nach der Logik des Gesetzes und des Sehens besteht die einzige Möglichkeit, sich der Strafe zu entziehen, darin, der Gleiche wie der Andere zu werden. Das ist die einzige Lücke dieser Logik – sie muß daher verbieten, daß einer der Eine und zugleich der Andere ist. An Zwillingen scheitert das bürgerliche Gesetzbuch, weil es sich nicht mehr darauf verlassen kann, daß das Sichtbare mit sich und nur mit sich identisch ist.

Das Anti-Identische ist antiautoritär, solange der Blick Kontrolle ist. Aber unter dem Auge des Gesetzes kommt schwer eine souveräne Anti-Identität zustande, die das Individuum zum Subjekt werden ließe. Das Gesetz provoziert seine Abtrünnigen, die aus dem System der Identifikationen desertieren, von seiner immanenten Logik her eher dazu, sich eine andere Identität zuzulegen, selber so zu werden, wie der Andere ist, solange man Strafe auf sich zu ziehen fürchten muß. Die hier wirkenden bürgerlichen Gesetze haben die Kraft, sich sogar bis in das Verhalten ihrer Kritiker zu verlängern: auch in den linken und Subkulturen erzwingen noch die kontrollierenden Blicke die Identität ihrer Mitglieder als richtige Gesinnung und ebensolches Verhalten, verhindern die Vermischung und den Bruch des Gesetzes, immer gleich und der Gleiche sein zu müssen. Vielfältig sind die Ordnungen, die der Erkennung dienen sollen: da gibt es antibourgeoise Kleiderordnungen, Gleichklang der Klagen, Gruppenjargon . . . – Lagermentalität.

Diese Blicke produzieren auch etwas Positives, nämlich einen Zusammenhang unter den Blickenden. Eine solche Vergesellschaftung über den Blick aber ist gezeichnet von einem Wunsch nach Identischem, zumindest nach großer Ähnlichkeit, der von der Angst vor der Strafe des Gesetzes geboren wird. Wenn das Auge des Gesetzes beide Augen zudrücken müßte weil es nicht mehr »aktiv« identifizierend sehen kann, so verbleibt ihm schließlich, um noch strafen zu können, nur der Mechanismus von Angst und Identität, den es dem ärztlichen Blick ausliefert. Die Chance des gerichtlich bestellten Psychiaters besteht darin, daß er auf den Widerstreit von erzwungener Identität mit dem Anderen und dem angstbegleiteten Wunsch nach einer nicht mehr objektiv erzwungenen, sondern sich verwandelnden Identität des Subjekts bauen kann. Es gibt Gesten, Worte, Blicke, die im Auge des Gesetzes und seines Psychiaters »verraten«.

»Die Gespräche sollen Gegenstände betreffen, welche dem Schüler wichtig sein müssen, und entweder auf Ausbildung des Verstandes oder Veredelung des Herzens Beziehung haben. Jeder, der sich mit dem andern unterhält, soll sich einer edlen Sprache und gut gewählter Ausdrücke befleißigen. Pöbelhafte Worte und Benennungen sollen durchaus vermieden werden . . . Über Dinge, welche Schüler nichts angehen oder welche sie noch nicht beurteilen können, sollen sie nicht reden.«
Anonym, »Sprachregeln für den Schüler als Menschen« (1796/1808), in: *Schwarze Pädagogik*, hrsg. v. K. Rutschky, S. 242 f.

»Wenn ich nacheinander durch meinen Mund das reichste und das ärmste Wesen der Welt sprechen lassen kann, den Blinden und den Visionär, das furchtsamste Wesen und das bedrohlichste Wesen – wie kann ich dann gelten lassen, daß diese Stimme, die schließlich nur mir gehört, aus Bereichen stamme, die, sei's nur einstweilig, geächtet sind, aus Bereichen, zu denen Zugang zu finden ich, zugleich mit der großen Masse der Sterblichen, jede Hoffnung aufgeben soll?«
André Breton, Paul Eluard, *Die unbefleckte Empfängnis*, S. 35

»Kein Wunder, sagt Wittlin, das Gespräch wieder aufnehmend, kein Wunder, daß nach dem regelmäßig sich wiederholenden Vokalbefall, nach dem sich meist anschließenden Konsonantenfraß die Bronislawa kein volles Vertrauen mehr hat in das Sprechen: sie habe zuweilen das Gefühl, so hörte man sie sagen, und zwar wiederholt, ihre Wörter würden klein, schrumplig, porös, selbst wenn Stanislaw noch gar nicht angefangen habe, ihnen das Wortmark auszusaugen: sein Schweigen, schon sein bloßes Schweigen gehe ihnen zuleibe, fresse oder sauge sie von innen her aus, und sie habe infolgedessen manchmal die Vorstellung, die Wörter zerpulvern oder zerstäuben, sind schon weg, ehe sie überhaupt hörbar werden, wie vom Erdboden verschluckt.«
Dieter Kühn, *Stanislaw der Schweiger*, S. 146 f.

Wie die Schaulust befriedigt werden kann, hängt mit der Ordnung des Sehens zusammen. Mit Ironie hat Lichtenberg geraten, wie vom Standpunkt der Macht aus am besten zu verfahren sei: »Wenn du einmal eine Welt schaffst, oder malst, so schaffe und male das Laster häßlich, und alle

giftige Thiere scheußlich, so kannst du es besser übersehen« (*Schriften zum Physiognomik-Streit*, S. 34). Übersichtlichkeit heißt das Zauberwort, das selbst die Schaulust noch begrenzt. Die Übersichtlichkeit schließt Wahrheit und Tatsachen auf ihre Identität hin zusammen; die Chance eines Theoretikers liegt dann allenfalls noch darin, daß er sich der Hoffnung verschreibt, der zweite Blick könne den ersten Lügen strafen. Am Grundprinzip von Übersichtlichkeit und Eindeutigkeit ändert sich aber nichts; diese Theoretiker huldigen einem wissenschaftlichen »Kannibalismus«, im Interesse wohlgeordneter Wirklichkeit fressen sie Widerspruch und Heterogenität auf – und wenn nicht dies, so wird das Uneindeutige, Unvernünftige, unter'm Gesichtspunkt der Macht Unwahre ausgeschlossen und bewacht. Der Preis, der für die Identität von Wahrem und Sichtbarem gezahlt wird, ist eine sophistische Sinnlichkeit, der in der Schaulust die zurückgelassenen Reste von Unübersichtlichkeit und Andersartigem entgegengesetzt werden. Mit sich schützendem und distanziertem Blick hat schon Erasmus das Pendant des eindeutigen vernünftigen Sehens, das gleichzeitig die Rückseite dieser Übersichtlichkeit darstellt, personifiziert. »Diese mit ihren unstet umherschweifenden Augen ist die wahnsinnige Anoia« (zitiert nach M. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 42). Es ist, als würde, angeregt durch das eindeutige Sehen, der Wahnsinn mit der Wissenschaft das Spiel »Ich sehe was, was du nicht siehst« spielen. Ein Spiel, das die Wissenschaft selbst nicht spielen kann, das sie aber benötigt, um dem kontrollierenden Blick nicht das entgehen zu lassen, was Anoia, der Wahnsinn, sieht. Das dunkle Licht des Wahnsinns muß auf die Vernunft fallen, während die Vernunft seine Strahlen einzufangen und zu beleuchten trachtet, um Uneindeutiges zur Deutlichkeit reinigen und das Zweideutige den Grenzbereichen der Moral überantworten zu können.

Dieser Zwang zur Übersichtlichkeit, der selbst noch die unsteten Augen der Wahnsinnigen erfaßt, prägt das Feld, das der Schaulust verstattet bleibt. Die Über-Sicht sucht für den Schaulustigen die Träger des Monströsen zu bestimmen und auszuwählen, das Monströse aus der Zugehörigkeit zum Individuum zu lösen, es in die Welt der Tiere zu verlagern, um das Individuum nicht durch eine Vermischung mit dem, was als abstrus, verfemt, riskant, abscheulich gilt, zu diskreditieren. Das von der Über-Sicht ausgegrenzte Monster hat den Vorteil, sich nur *sehen zu lassen*. Aber immer von neuem werden gegen die befriedeten und schon zu bekannten Monster neue geschaffen, die mit den verfemten Teilen des Individuums *kommunizieren;* es zu dem verstohlenen Blick auf das Monströse, Fremdartige und Bedrohliche verleiten.

In einer Gesellschaft, die das Sehen auf das »Merk auf die Zeichen und Bilder des Eindeutigen« einschwört, besteht die Faszination des Monsters darin, bei Identitätszwang etwas Anderes, Fremdes zu verkörpern, das für

das Individuum jenseits der Grenzen des Erlaubten liegt. Die Bilder der Schaulust werden geschaffen von der Ordnung des Sehens. Dennoch: Schaulust kann dazu verführen, Zusammenhänge dort zu sehen, wo keine sein sollen. Ein solcher haltloser Blick allerdings muß von der Herrschaft des einäugigen Sehens sich lösen und von der grundsätzlichen Bekanntheit von vornherein schon. Wenn Schaulust aber abwegig, schamlos, öffentlich befriedigt wird, spricht die Macht zum Täter: »Sieh' mich an!«
Das Monster selbst verfügt nur selten über Sprache, denn mit dem Blick des Schaulustigen, mit den »unstet umherschweifenden Augen« vertrüge sich schlecht die Reinheit einer Sprache, der die Monstrosität nur zugänglich ist aus der Perspektive einäugiger Vernunft. Auch die Beschämung des Voyeurs bricht erst mit der Sprache hervor.

»Der Mensch verdankt es lediglich seiner Einbildungskraft, daß er ›richtig‹ sieht. In Wirklichkeit ist das menschliche Auge, optisch gesehen, eine Fehlkonstruktion. Besieht man sich das Bild, das der ›Fotoapparat‹ unseres Auges auf die Netzhaut projiziert, könnte einem qualitätsgewohnten Optiker schlecht werden: Die Randverzerrungen sind schlimmer als bei einem Drei-Mark-Kinderfernrohr, gerade Linien erscheinen krumm, und die Konturen verschwimmen unter regenbogenartigen Farbrändern.«
Vitus B. Dröscher, *Magie der Sinne im Tierreich*, S. 11

»Sehen ist Dabeisein. Sehen ist Erleben. Der Mensch nimmt die Welt mit seinen Augen auf. Der Fotograf nahm dieses Bild mit einer der modernsten Kameras auf, die es gibt, einem Wunderwerk optischer Präzisionstechnik. Und doch erscheint diese Kamera unterentwickelt – im Vergleich zu Konstruktion und Leistungsfähigkeit des ›Aufnahmeapparates‹ Auge . . . Wieviel ›Erlebnis-Spielraum‹ Sehmängel einschränken können, zeigt sich auch beim Sport . . . Das Angebot an Möglichkeiten für die Freizeitgestaltung steigt rapide an. Damit nimmt die Bedeutung und die Notwendigkeit des richtigen Sehens – und des Sehkomforts – auch für die Freizeit immer mehr zu . . . Freizeit schafft viele schöne Gelegenheiten, sich sehen zu lassen – mit einer Brille, die abgestimmt ist auf den speziellen Anlaß.«
Reklame des Kuratoriums Gutes Sehen

»Was die Beweglichkeit des Auges selbst betrifft, so wird sie durch unsichtbare, fast ›nervös‹ zu nennende Stahlfedern erzeugt, auf welchen es sich beweglich oder unbeweglich verhält, wie der Zentralapparat der Androide es gerade will; denn in ihm sind Blick und Spiel der Augenlider wie Worte und Gesten alle in ihrer *Gesamtheit* eingetragen. Von außen wird dies ebensowenig wahrgenommen, als die wahren *Motive* so mancher sentimentaler Frauenblicke in ihrem Ausdruck sich erraten lassen. Das Inkarnat, die Schönheit mildern das Mechanische mit einer idealen Abtönung. Sind dann noch mittels des Mikroskops alle Berichtigungen genau vorgenommen worden, so wette ich, mein lieber Lord, daß mehr *belebte Leere im Blick Ihrer Freundin ist als im Auge des Phantoms!* Und die strahlende Schönheit ihrer Augen wird dabei eine identische sein.«
Villiers d'Isle-Adam, *Die Eva der Zukunft*, S. 291

Daß alle sollen reden können, ist das Basispostulat der bürgerlichen Ver-

kehrsformen vom Parlamentarismus bis zur universitären Seminarversammlung.
Im Sprechen bringt das Subjekt sich hervor, es zeigt sich dem Gesprächspartner, auf dessen höfliche, keinesfalls zudringliche Aufmerksamkeit es rechnen kann; der andere wird so blicken, als mache die Erzählung auf ihn Eindruck. Festungen des Schweigens werden im Sturm von welcher Erzählung auch immer, Hauptsache vom Sprechen, genommen. Goffman hat darauf aufmerksam gemacht, daß der Zwang zum Sprechen nur dann auftritt, »wenn die Anwesenden in einer rituell festgelegten Vereinigung zusammengekommen sind« (Goffman, *Interaktionsrituale*, S. 158). Nahezu jede kommunikative Interaktion ist rituell festgelegt. Eine Regelverletzung liegt nicht so sehr darin, daß irgend etwas mitgeteilt wurde, sondern in der Mißachtung der Rituale der Vereinigung und der vorgeschriebenen Sprechweisen, darin, daß eine Mitteilung verdorben wurde durch unangebrachte Körperbewegungen, gezeigtes Desinteresse oder eine Replik, die dem Ritual sich widersetzt. Daß das Sprechen sich durchaus des Wahnwitzes und der Narretei erfreuen darf, wenn nur sprechend das Schweigen gebannt und die Rituale nicht verletzt werden, ist so lange normal, wie es die freie selbstbestimmte Kommunikation nicht ist.
Bemerkbar macht sich das Individuum, indem es spricht; noch wenn es stirbt, fragt man vor allem nach dem letzten Wort, das lebend haben zu wollen zum Anlaß der heftigsten Sprachvöllerei werden kann, weil keinem es gelassen werden darf. Zwar trachtet das Individuum, ein letztes Wort sich herauszunehmen; es tatsächlich zu erhalten aber kostet den Abbruch der Kommunikation: schließlich stirbt es, wenn nicht wirklich, so doch sozial *und* für sich selbst im letzten Wort. Borges hat dies als literarische Erfahrungen formuliert: Ein Autor »beendete sein Drama: nur die Frage eines einzigen Beiwortes galt es noch zu lösen. Er fand es . . . Jaromir Hladík starb am neunundzwanzigsten März, morgens um neun Uhr zwei Minuten« (J. L. Borges, »Das geheime Wunder«, in: *Labyrinthe*, S. 28).
Das Subjekt scheint zum endlosen Sprechen verurteilt zu sein, wobei aber nicht »von jedem dieser Diskurse (verlangt wird), . . . eine Wahrheit auszusagen, man verlangt von ihm nur die Möglichkeit, darüber zu sprechen. Die Sprache hat in sich selbst ihr inneres Prinzip der Fruchtbarkeit« (M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 73). Sprache, auch die wissenschaftliche, muß vor allem Vergangenheit und Zukunft in sich bergen – wie das über die Kontinuität seiner Biographie und das Bewußtsein von ihr zum Individuum gewordene Subjekt, das sich vor jedem Bruch zu schützen sucht. Aber nur im immer *gegenwärtigen* Sprechen, das nicht abreißen darf, kann das Individuum sich seiner selbst vergewissern, hält den Andrang der vergangenen und zukünftigen Zeit für einen Augenblick auf, um nicht immer nur verschwindende Geschichte sein zu müssen.

»Durch Grimassen stellt das Kind aber nichts Edleres dar, sondern sucht sich dem Niederen, Tierischen zu nähern. Es liegt im Fratzenschneiden des Kindes somit etwas Gemeines, darum Verwerfliches. In der Schule darf man es aus verschiedenen weiteren Gründen nicht aufkommen lassen. Es macht zerstreut, nicht nur den dabei eigentlich aktiven, sondern auch den passiven Teil der Zöglinge, der alsdann willkürlich oder unwillkürlich seine Aufmerksamkeit zwischen Arbeit und Unterhaltung teilt. Es läßt keine geweihte, tiefernste Stimmung aufkommen . . .«
(Handbuch) »Das Fratzenschneiden negiert den Erziehungszweck«, in: *Schwarze Pädagogik*, S. 337 f.

»Das eigentlich Materielle der Körperlichkeit dagegen geht uns beim Sehen noch nichts an. Die Gegenstände, die wir sehen, können daher fern von uns sein. Wir verhalten uns dabei zu den Dingen gleichsam nur theoretisch, noch nicht praktisch, denn wir lassen dieselben beim Sehen ruhig als ein Seiendes bestehen und beziehen uns nur auf ihre ideelle Seite. Wegen dieser Unabhängigkeit des Gesichts von der eigentlichen Körperlichkeit kann man dasselbe den edelsten Sinn nennen.«
Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Bd. 3., S. 104 (Zusatz)

»Das Fixieren von Gästen an anderen Tischen in öffentlichen Lokalen oder im Theater ist auch so eine Unsitte, die nicht aussterben will.«
Hans Martin, *Darf ich mir erlauben? Das Buch der guten Lebensart*, S. 94

Die verborgene Wahrheit des endlosen Sprechens ist das Schweigen. Seine Bedrohlichkeit in jeder sozialen Situation, die Unhaltbarkeit, sich nur zu *sehen*, provoziert dazu, daß einer spricht. Was in Dieter Kühns Roman *Stanislaw, der Schweiger* diesen Schweiger interessiert, sind nicht die Dinge, sondern ihre Beschreibungen: alles muß beim Namen genannt werden, und nur dem – aber allem –, dessen Name ausgesprochen werden kann, gilt sein gefräßiges Interesse. Er schluckt alles – nie würde er einem Sprecher ins Wort fallen. Und das Geschriebene? Die Macht des Schweigers, bedrohliche Instanz aller Sprechenden zu sein, hat auch die Bibliotheken erfaßt: der Bibliothekar »hält ein, keuchend, will sondieren, wie hoch dieser Wortschnee im Raum aufgestiegen ist, will prüfen, ob der Wortschnee überall die gleiche Dichte hat: keine Lücke, keine Aushöhlung darf bleiben, . . . und so horcht (er), mit unablässig sich bewegenden Lippen, in Bücherlücken, hinter Bücherreihen, spürt keinen Wortleerraum auf . . .« (S. 156).
Zwar ruft der Schweiger die Worte und Namen hervor, derer gerade der Kritiker bedarf, der nicht alles schlucken will – doch zugleich zerstört er in der Gleichgültigkeit seines Wortfraßes die hoffnungsfreudige Präzision des Individuums, das sich zur Wehr zu setzen sucht. Solange die Beunruhigung durch den Schweiger nur verbal bewältigt werden kann, wird das Sprechen vor allem der namentliche Zugriff auf die Dinge und Individuen sein, die durch Berührung und Praxis nicht erkannt werden dürfen. Auge und Mund

müssen Hand in Hand arbeiten: Wie die Aufmerksamkeit hingelenkt werden soll »auf ein *eindringliches* Erfassen der Einzelheiten sinnlich wahrnehmbarer Dinge, der feineren Unterschiede und Vergleichspunkte« (D. G. M. Schreber, »Die planmäßige Schärfung der Sinnesorgane«, 1859, in: *Schwarze Pädagogik*, S. 465), so muß auch die Sprache den Dingen so angemessen sein und werden, daß sie durch Namensnennung und Beschreibung eindringlich vergegenwärtigt und angeeignet werden können.
Trotz dieser endlosen Anstrengung, sprachlich sich gleichzeitig der Welt und seiner selbst zu vergewissern, wird die Sprache hilflos, tautologisch, wenn sie sich dem zuwendet, was von ihrer namentlichen Vernunft verdrängt wurde. Programmatisch formulierte der Gründer der Connecticut Society for Mental Hygiene 1908: »Ein Geistesgestörter ist ein Geistesgestörter, und solange er das ist, soll er in einer Anstalt behandelt werden« (zitiert nach Szazs, *Die Fabrikation des Wahnsinns*, S. 418).

»Das gute Reklamemittel wird das Interesse von Reiz zu Reiz lenken, ohne es auf einen Gegenstand zu lange zu konzentrieren und so abzuschwächen. Je mehr wir sehen, desto mehr müssen wir hinzudenken können. Je mehr wir dazudenken, desto mehr müssen wir zu sehen glauben. (Lessing, Laokoon.) Von diesem Standpunkt aus können dem Auge gar nicht genug neue Bilder geboten werden. Andererseits muß stets die große Einheit des Ganzen gewahrt bleiben . . . Der Leser muß beim Beschauen wie aus eigenem Willen dem vom Reklameleiter vorgeschlagenen Weg folgen.«
Kurt Th. Friedlaender, *Der Weg zum Käufer*, S. 43 f.

»Wie die Natur nun [vom 16. Jahrhundert an, mit stärkerer sozialer Funktionsteilung, Befriedung und Integrierung] in höherem Maße als früher zur Quelle einer durch das Auge vermittelten Lust wird, so werden auch die Menschen nun für einander in höherem Maße zur Quelle einer Augenlust oder umgekehrt auch zur Quelle einer durch das Auge vermittelten Unlust, zu Erregern von Peinlichkeitsgefühlen verschiedenen Grades. Die unmittelbare Angst, die der Mensch dem Menschen bereitet, hat abgenommen, und im Verhältnis zu ihr steigt nun die durch Auge und Über-Ich vermittelte, die innere Angst.«
Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Bd. 2, S. 407

Zwei Bedingungen müssen beim Sprechen erfüllt werden, sofern man nicht geneigt ist, der Sozialcharakternorm sich zu widersetzen: die Sprache muß der sozialen Situation angemessen sein, und sie muß ein gewisses Maß an Verständlichkeit besitzen. Der Angemessenheit scheint allerdings eine bevorzugte Bedeutung zuzukommen, denn sie schon vermag die Garantie dafür zu bieten, daß der rituelle soziale Zusammenhang stabil bleibt und ein jeder sich »informeller sozialer Kontrolle« unterwirft, um so »über Hinweise, Blicke, taktvolle Winke herauszufinden, wo sein sozialer Platz« ist (Goffman, *Interaktionsrituale*, S. 50), dessen angemessen-verständlicher Ausgestaltung dann nichts mehr im Wege stehen dürfte. Angemessenheit im Sprechen heißt, soziale Ordnung nicht zu unterlaufen, den Unterschied

von Kellner und Bürokrat, Massenmörder und Atomreaktorforscher, Kriminellen und Polizei, Großordinarius und Student, Mann und Frau schon im Sprechen nicht zu verwischen, seine Zunge im Zaum zu halten, nicht erst einen Sozialordnungshüter zu provozieren, daß er mir dann den Maulkorb vorbindet, sondern selbst schon so präventiv zu sein, wie er es ist. Was die Verständlichkeit angeht: da die soziale Ordnung für sich spricht, sobald angemessen gesprochen wird, kommt es hier nur noch darauf an, nicht »wirr« zu reden, sondern das Sprachreservoir der kleineren Sozialeinheiten am jeweils richtigen Ort kräftig durchzuschütteln und hineinzulangen.

Damit diese sprechende Sozietät nun auch funktioniert, ist das Lügen verboten. Schon die Kinder wird's gelehrt: nicht zu faseln, eine Einbildung von der Wirklichkeit zu unterscheiden, aus einer Mücke keinen Elefanten zu machen, aber an das Tatsächliche, die Wahrheit sich zu halten und eine saubere Sprache zu erlernen, die sie später als lautere Individuen dastehen läßt – mit der Wahrheit, nichts als der Wahrheit, mit der sie kein Wässerchen trüben werden. In der Angst aber, seine Gedanken, die der sauber-angemessenen Rede und geordneten sozialen Situation widerstreiten, durch den Blick zu verraten, lebt noch etwas von der Fähigkeit weiter, den »Tatsachen« mit Phantasie auch zu begegnen, sie vom Podest zu stoßen, sie zu trüben und mit Wünschen zu vermischen. Wir dürfen nicht lügen, aber solange der Blick als potentieller Verräter beherrscht werden muß, kann er die ungetrübte Wahrheit der Tatsachen Lügen strafen. Es muß das Wort vor den Blick plaziert werden, damit er nicht ausrutscht. André Bretons praktischer Rat: »Lüge und beiße dabei in den Hermelin deiner Richter« (*Die unbefleckte Empfängnis*, S. 137).

Angemessenheit und Verständlichkeit haben einen Preis, der im Verzicht auf die »unangemessene« und »unverständliche« Körpersprache gezahlt wird. Soweit bekannt ist, hat noch kein Körper allein sich als Bürokrat, Großordinarius oder Polizist gefühlt, es sei denn, er wird durch Rituale in seinen Bewegungen so gesteuert, daß ihm »berufliche« Bewegungen »in Fleisch und Blut übergehen«. Der Körper selbst aber ist mehrdeutig, anarchisch. Indem er reduziert wird darauf, ein »Träger« des Individuums zu sein, wird er an die rituellen sozialen Zusammenhänge und ihre Kontrollmechanismen ausgeliefert, er wird zensiert, und mit ihm »zensiert man auch den Atem, die Sprache« (Helène Cixous, in *Alternative* 108/109, S. 147).

Voller »Sparsamkeit«, wie Helène Cixous schreibt, ist dies angemessene Sprechen, das den Körper der Sozietät unterwirft und hervorbringt, was wir Individuum nennen. Ordentliche Folge der Gedanken, an die Leine eines »trockenen, mageren, starren Fadens« (H. Cixous) genommen: das ist das Sprechen, das, indem es um einen Gegenstand kreist, ohne vom Wege abzukommen, seine eigene Unendlichkeit begründet. So wie man sich einer

Sache verschreiben kann, so kann man sich der Sprache auch versprechen – unter der Voraussetzung: mit Sprache spielt man nicht, außer es ist beruflich. Vom Standpunkt der sozialisierten Rede aus ist die Körpersprache in ihrer Endlichkeit und unbeständigen Konzentration nur eine schreckliche Verschwendung, die von der vergesellschafteten, eindeutigklaren Rede ferngehalten werden muß und in diese auch nur übersetzt werden darf unter der Kontrolle der ärztlichen Instanz. Über das hinaus, was alles unter den Satz »so etwas sagt man nicht« fällt, liegt die Macht der Sprachzensuren darin, die Anarchie eines schweigenden Körpers zu bewältigen in einer erzwungenen Sprachreinheit.

»Man mag über die Plätze (d. h. die Vergnügungsparks) denken, wie man will. Aber gegen ihre Auswüchse wird sich jeder vernünftig denkende Mensch auf das energischste wenden. Und was ist es denn, wenn man die Frau, die halb Mensch, halb Tier ist, zur Schau stellt? Man spekuliert auf die Sensationslust der Rummelbesucher, und versucht mit menschlichem Elend, mit bedauernswerten Mißgeburten Geschäfte zu machen. Und hier ist jetzt eingeschritten worden. Die Polizei hat Anweisung erhalten, gegen derartige Auswüchse im Schaustellungsgewerbe mit aller Schärfe vorzugehen . . . In dem an die Polizei gerichteten Runderlaß ist im einzelnen genau aufgezeichnet, was künftighin als unzulässig angesehen wird. Hierzu gehören einmal Schaustellungen von ekelerregenden menschlichen Abnormitäten und erbkranken Krüppeln, z. B. Fischmenschen, Krebsmenschen, Vogelmenschen . . . ist die Unterbringung der zur Schau gestellten Personen in Heil- oder Pflegeanstalten nach den hierfür geltenden Vorschriften vorgesehen . . .«
Artikel aus dem Berliner *8 Uhr Blatt* vom 3. 2. 1938, in: Hans Scheugl, *Show Freaks und Monster*, S. 20

Sehen wie Sprechen funktionieren auf der Basis des Identitätsprinzips, sowohl was die soziale wie die rechtliche Erfahrung angeht – jeder Einzelne muß zur Verantwortung gezogen werden können. Damit die »Freiheit der Person . . . nur auf Grund eines förmlichen Gesetzes und nur unter Beachtung der darin vorgeschriebenen Formen beschränkt werden (kann)« (Grundgesetz Artikel 104), muß ein Blick identifizieren und die Sprache beim Namen nennen können. Über ein System von Gegensatzpaaren, bei denen jeweils ein Glied des Paares unterworfen werden muß, um die eindeutige Wahrheit begründen zu können, wird die Ordnung hergestellt. Das Sehen aber ist diesem Prinzip, nach dem eine Gesellschaft ihre Befriedung nach innen betreibt, nicht so nahe wie die Sprache, weil der Blick vor allem auf den schweigenden Körper treffen kann.
»Jede Identität«, schreibt Pierre Klossowski in dem labyrinthischen Roman *Die Gesetze der Gastfreundschaft,* der die Verschränkungen von Körper und Sprache umkreist, »beruht auf dem Wissen um einen Denkenden außerhalb unserer selbst, einen Denkenden, der von draußen es für richtig hält, uns als ›uns‹ zu denken« (S. 368). Sobald aber das Subjekt *seine Sprache*

zu finden sucht, ohne an die Kontrolle und Sicherheit von draußen sich zu halten, sobald es sich der Alltagszeichen entledigt, die uns nur »an unsere eigene Bezeichnung (erinnern), die verlang(en), daß wir ebenso wie der andere tun, als seien wir noch derselbe« (S. 369), verliert es eine Identität, die ihm nie gehörte, sondern nur sozial, gesetzlich, wie auch immer, angehängt, verordnet wurde. Die »Individualität (hat) keine personale Wirklichkeit« (S. 142), außer durch Glauben, Gesetz und Strafe, sagt der Theologieprofessor Oktave in Klossowskis Roman; es heißt nichts anderes, als daß die vermeintliche Freiheit der Individualität Unterwerfung und Anerkennung fremder Gesetze ist. In Kenntnis des gewaltsamen Gesetzes der Identitätsstiftung vermag Oktave nicht mehr, einem Anderen Identität in reiner Sprache noch zuzusprechen.

Die Alternative zur Polarität reine Sprache – unreines Schweigen des Körpers hat Gilles Deleuze formuliert: es wäre »der andere Teil des Dilemmas, eine ›unreine Sprache – reines Schweigen‹, . . . eine Alternative zwischen zwei Reinheiten, der falschen und der echten, der der Verantwortlichkeit und der der Unschuld: der des Gedächtnisses und der des Vergessens« (Marginalien zu P. Klossowski, S. 32). Diese trübe Sprache hat keine Gegenstände mehr zur Verfügung, die sie sich im Akt der Beherrschung vollends aneignen könnte, indem sie sie mit ihnen angemessenen Namen belegte. Klossowski: »In der von seltsamen Zuckungen und wilden Schauern erschütterten Atmosphäre brachten die Zentrifugalkräfte das Auge und das, worauf es gerichtet war, zum Zerspringen: die Explosion selbst war zur Notwendigkeit geworden, und das Auge konnte fortan nur noch an verstümmelten Gegenständen, an sich auflösenden Bildern Befriedigung finden; damals mischte sich der Teufel ein und proklamierte durch die Stimme eines ketzerischen Doktors – so ketzerisch wie nur denkbar –: ›die Fotografie hat die Malerei von dem Zwang der Naturnachahmung befreit‹« (S. 56 f.). Und die Sprache? Vom Zwang der Wiederholung befreit, öffnet sie sich der Phantasie, entdeckt den Körper, der sich wiederholt, ohne auf Identität verpflichtet zu sein, gewährt das Bewußtsein, außer sich zu sein, ohne das Bewußtsein töten zu müssen für ein Gesetz, das doch nur eine Identität verspricht, um selbst bestehen bleiben zu können.

Sobald die Sprache sich den Gebärden des Körpers nicht verschließt, auf ihrer Reinheit nicht beharrt, muß der Körper nicht mehr nur als Verkörperung einer falschen Einzigkeit verstanden werden. Sich versammeln, vermischen und begegnen können die Subjekte erst dann, wenn sie sich nicht mehr der Gewalt eines einheitsstiftenden singulären Prinzips unterwerfen, das ihre Blicke lenkt und ihr Sprechen begrenzt. »Im übrigen sind die Intensität des Gedankens und das Unstete voneinander abhängig, da unser Leben selbst auf die Kohärenz aller Bezeichnungen verzichtet . . .« (Klossowski, S. 373). Wahnsinnig wird Oktave erst im Augenblick, wo er das

Unstete und Nichtkohärente unter ein »alleingültiges Zeichen« subsumieren will – nicht aber durch das Unstete.

Literatur

Jorge Louis Borges, *Labyrinthe*, München ²1969
André Breton / Paul Eluard, *Die unbefleckte Empfängnis*, München 1974
Nicolas Chamfort, *Aphorismen und Anekdoten*, München u. Leipzig o. J.
Helène Cixous, »Schreiben, Feminität, Veränderung«, in: *Alternative* 108/109 (Juni/August 1976)
F. C. Claudius, *Welt und Ton. Ein nützliches Bildungsbuch zum Eintritte in die feine Gesellschaft*, Prag 1833
Guy Debord, *Die Gesellschaft des Spektakels*, o. O. u. J.
Vitus B. Dröscher, *Magie der Sinne im Tierreich*, München 1975
Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, 2 Bde., Frankfurt 1976
Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt 1974
ders., *Schriften zur Literatur*, München 1974
ders., *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt 1969
Kurt Th. Friedlaender, *Der Weg zum Käufer*, Berlin 1923
Erving Goffman, *Interaktionsrituale*, Frankfurt 1971
G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Bd. 3, Frankfurt ²1974
Max Horkheimer, *Dämmerung*, o. O. 1972
Villiers d'Isle-Adam, *Die Eva der Zukunft*, München 1972
Pierre Klossowski, *Die Gesetze der Gastfreundschaft und Marginalien zu P. Klossowski*, Reinbek 1966
Dieter Kühn, *Stanislaw der Schweiger*, Frankfurt 1975
Georg Chr. Lichtenberg, *Schriften zum Physiognomikstreit*, Steinbach/Gießen 1970
Hans Martin, *Darf ich mir erlauben? Das Buch der guten Lebensart*, Stuttgart o. J.
Nikolaus Pevsner u. a., *Lexikon der Weltarchitektur*, München 1971
Katharina Rutschky (Hrsg.), *Schwarze Pädagogik. Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung*, Frankfurt, Berlin, Wien 1977
Hans Scheugl. *Show Freaks und Monster*, Köln 1974
Thomas S. Szasz, *Die Fabrikation des Wahnsinns*, Olten, Freiburg (Br.) 1974

Syndikat

Neu im Oktober:

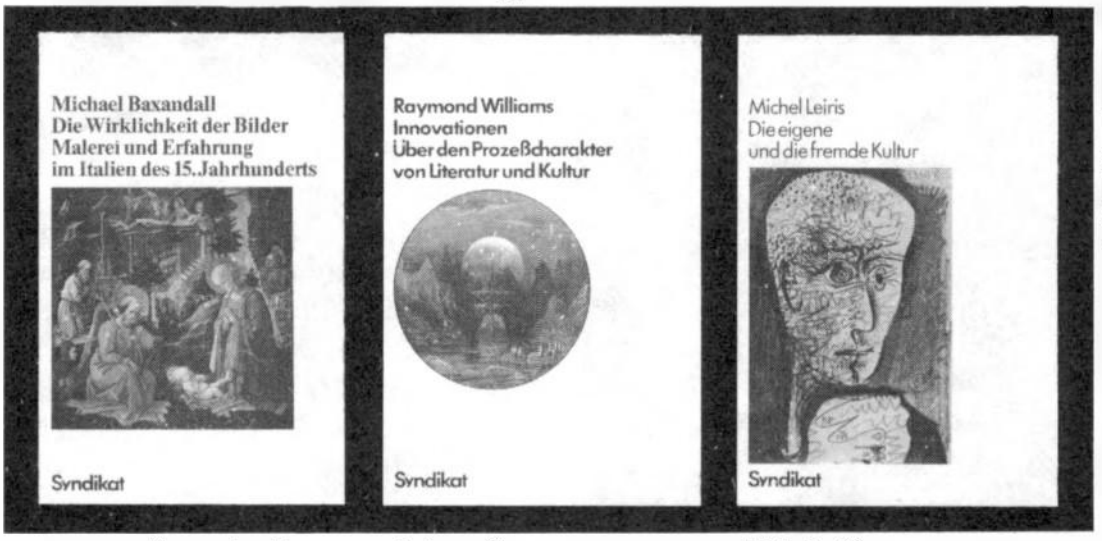
Abendroth/Blanke/Däubler/Düx/ Perels/Ridder/Römer/Seifert/Stuby/ Wagner/Wahsner/Wiethölter
Der Kampf um das Grundgesetz
Über die politische Bedeutung der Verfassungsinterpretation
Etwa 240 S. Großformat. Kart., ca. DM 20,–.

Cora Stephan
„Genossen, wir dürfen uns nicht von der Geduld hinreißen lassen!"
Aus der Urgeschichte der Sozialdemokratie
Etwa 320 S. Kleinformat. Kart., ca. DM 18–.

Stefan Breuer
Die Krise der Revolutionstheorie
Negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei Herbert Marcuse
Etwa 300 S. Kleinformat. Kart., ca. DM 18,–.

Manfred Schneider
Die Angst und das Paradies des Nörglers
Versuch über Karl Kraus
Etwa 160 S. Großformat. Kart., ca. DM 24,–.

Aus dem letzten Programm:



198 S. 85. Abb. 4 Farbtafeln.
Großformat. Hl. DM 38,–

230 S. Großformat.
Kart. DM 28,–

253 S. Großformat.
Kart. DM 28,–

Bitte fordern Sie Informationen aus dem Syndikat an.

Syndikat
Autoren- und Verlagsgesellschaft
Savignystraße 61-63,
6000 Frankfurt am Main

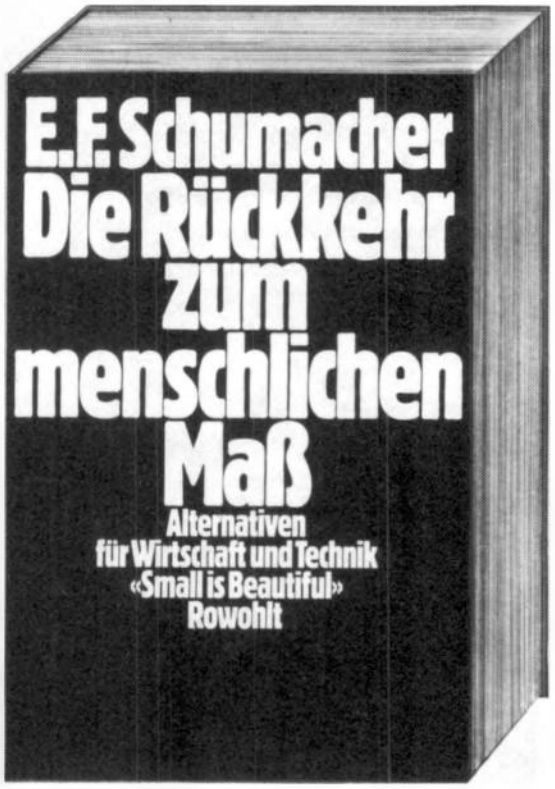
Ernst Herhaus Kapitulation Aufgang einer Krankheit

Ernst Herhaus erzählt von seiner Krankheit – dem zwanghaften Zuschütten der Ängste mit Alkohol – und deren Überwindung. Ein in seiner Offenheit anrührender Bericht über ein Leben voller verrückt-grotesker Episoden.
»Ernst Herhaus ist mehr als ›ein Erzähler des Möglichen‹. Literatur als (Über-) Lebenshilfe bleibt bei ihm nicht triviale Phrase. Ein gebeutelter Hecht tummelt sich nun im sommerlichen Teich der Literatur und blickt dem Butt unverwandt ins kugelglasige Auge.« ›Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt‹

360 Seiten. Leinen 32.– DM.

Hanser Verlag

„Small is Beautiful" – das klassische Plädoyer für neue Lebens- und Wirtschaftsformen



DM 19,80

Dem britischen Ökonom und ehemaligen Wirtschaftsmanager E. F. Schumacher geht es in seinem Buch nicht nur um die Endlichkeit der Rohstoffe und die Belastbarkeit der Umwelt, sondern vor allem auch um die Belastbarkeit des Menschen im Industriesystem.

ROWOHLT

Claudio Hofmann
Die Lust am Haben und die Angst vor den Dingen

1.

Wer hat schon mal in einem Haus gewohnt mit blauem Rittersporn und Seerosenteich? Abends fallen die Enten ein und du siehst auf das gekräuselte Wasser. Wer war nicht schon mal so verliebt, daß er kaum einschlafen konnte vor Freude? Am Morgen wachst du schon um fünf auf, weil du keine Minute versäumen willst. Denn du weißt, daß da alles wie immer vergänglich ist, und so gehst du recht sorgsam um mit deinem gefährdeten Glück. Wahrscheinlich bist du sogar ein gebranntes Kind und hältst dir das meiste auf einen Meter vom Leib. Da jedenfalls fängt mein erstes Problem an: daß die Freude am Schönen zu leicht im Traurigsein endet. Und da hilft nicht das Sich-Klammern an immer erneute Widerholungen und der optimistische Blick in die Zukunft oder die große gemeinsame Tat. Solange für uns das Schöne zum Ausnahmezustand gehört in unserer Zwangsgewöhnung an Leiden, Unterdrückung, Zerstörung, muß uns jedes schöne Erlebnis immer wieder und unnachgiebig mit der Nase auf denselben abgeklapperten Spruch stoßen: Das ist nur ein kurzer Augenblick.

Aber so etwas läßt sich heute nur nebenbei sagen und mit vorgehaltener Hand. Denn es erinnert uns zu sehr an die ewigen Litaneien der Vorgestrigen, mit denen sie uns und sich gern eingelullt hätten. Deswegen sind wir scheu geworden, Rehe in der Schonung des Funktionalismus, und sagen nicht Liebe und Sehnsucht und Schönheit, sondern Bedürfnis und Zweierbeziehung und Kommunikation. Aber auch ohne die Schonung können wir hier unterbrechen, weil die Vergänglichkeit, weil das Ende sowieso jeden genau in die Mitte trifft. Einer jubelt dann beim Anblick einer Rose und pflückt sie, der andere riecht daran und wieder einer pißt darauf. Und darüber läßt sich schon eher reden: wie wir uns verhalten im Umgang mit schönen Sachen. Denn da fängt mein nächstes Problem gleich an, und ich gestehe es schuldbewußt und ehrlich: Ich möchte sie gern haben, die schöne Frau und das schöne Haus und noch ein paar schöne Sachen dazu.

2.

Wir haben ja schon eine Menge gelesen über Besitz und Bedürfnis und Schönheit und sollten nun eigentlich Bescheid wissen. Als Mitglieder einer warenproduzierenden Gesellschaft sollten wir natürlich unseren sinnlichen

und übersinnlichen Bedürfnissen mißtrauen, weil sie sich möglicherweise als krankhafte Gelüste entpuppen, vom Kapitalisten künstlich zur Umsatzsteigerung erzeugt. Und wir wissen auch viel von Gebrauchswert und Tauschwert und wie das zusammenhängt mit der Herrschaft der toten vergangenen Arbeit über das lebendige Arbeitsvermögen. Wir sind sogar schon so weit mit unserem Bewußtsein, daß wir nach dem Kauf einer neuen Hose ein schlechtes Gewissen haben und eine Art Ekel empfinden, nicht weil es die alte vielleicht noch getan hätte, sondern weil dieser plötzliche Umschlag von beliebiger Ware mit Tauschwert in »meine Hose« um so schwieriger nachvollziehbar wird, je deutlicher sich die Widersprüche in unserer Gesellschaft zeigen und je mehr sie uns bewußt werden. (Von dieser Sensibilität der Linken profitieren dann die Trödelläden, die ihren Anteil am Widerspruch nur geschickter kaschieren.)

Wir haben natürlich als bewußte Linke erst recht unsere Schwierigkeiten mit dem Besitz. Der eine steigt entschuldigend in seinen Alfa Romeo, der andere verschweigt schamhaft sein Häuschen in Franken. Denn da steht schon der große Schatten Freud und droht mit analer Fixierung und verbündet sich mit dem großen Schatten Marx, der die Rolle des Besitzes für die kapitalistische Produktionsweise entlarvt. Und dann streut Erich Fromm in teuren Massenauflagen noch die Parole unters Volk, alle Formen des Habens aufzugeben, um ganz zu *sein*. Wer kann da noch mit ruhigem Gewissen seinen Tee aus einer silbernen Kanne trinken! Wer könnte sich gar erfrechen, eine silberne Kanne zu kaufen, nur weil sie ihm gefällt! Denn mit dem Gefallen und der Schönheit ist es ja noch viel schlimmer. Erstens verurteilen wir den Klassencharakter des Genießens. Zweitens wissen wir, daß unsere ästhetischen Vorlieben von den Vorstellungen der herrschenden Klasse geprägt sind, daß in ihnen die Widerspiegelung von Ausbeutungsverhältnissen fortlebt. Also Fazit: Wir stampfen sie ein, unsere silbernen Kannen und Löffel, unsere Thonet-Stühle und Lithographien von Picasso bis Staeck. Und wie weiland Stenka Rasin, der seine geliebte Braut in die Wolga schmiß, um wieder der große Anführer seiner Truppe zu sein, so können wir uns dann, von den Fesseln des Besitzes befreit, endlich ganz dem Kampf um die neue Gesellschaft widmen.

Ein solches Fazit ist verblüffend einfach, es läßt sich damit gut überzeugen und noch besser verführen. Ich gestehe, daß ich bei jedem Umzug wieder aufs neue an dem Punkt bin, meinen ganzen Krempel einfach stehenzulassen. Ich gestehe aber auch, daß ich zweimal in meinem Leben nur noch ein Köfferchen bei mir hatte und dennoch kein Revolutionär geworden bin, sondern jedesmal sehr beschäftigt war, mir neue und andere Dinge anzueignen. Aber vielleicht saß ich da noch auf dem falschen Dampfer mit meinen Problemen über Schönheit und Besitz; vielleicht sollte ich als hoffnungslos kleinbürgerliches Kleinfamilienprodukt mir endlich den Kopf kahl scheren

lassen und mich freuen, wenn alle mit allen pudern; oder wenn die Freundschaftsfeste im Stadion gefeiert werden; oder wenn die Gruppe im kahlen Meditationsraum sich spürt. Oder vielleicht ist das doch nicht so einfach mit den Bedürfnissen und der Schönheit und der Revolution.

3.

Mein Vater machte mit mir ein schlimmes Experiment, das ich auch heute noch als schlimm empfinde. Ich hatte damals als Sechsjähriger eine Puppe namens Heidi, die ich über alles liebte. Es war eine kleine einfache Stoffpuppe, die meine Mutter einmal im Jahr wusch und der sie dann das verblichene rosa Gesicht wieder nachzeichnete. Eines Tages kam mein Vater an einem ganz gewöhnlichen Tag mit einer fast lebensgroßen beweglichen Gliederpuppe an, die richtige Haare hatte und ein himmelblaues Kleid und deren Pracht und Herrlichkeit mich förmlich hypnotisierte. Ich durfte sie mir lange anschauen, bis er mir erklärte, daß ich diese Puppe sofort haben könnte, wenn ich dafür meine Heidi hergäbe. Da mein Vater ein ungewöhnlich gutmütiger Mensch war, kann ich heute nur vermuten, daß er als Dorfschullehrer mit höheren Interessen dieses Experiment einem schlechten Pädagogik-Buch entnommen hat zur Versuchung und Einübung der kindlichen Treue.

Ich habe mich nach verwirrendem Seelenkampf natürlich für meine alte Heidi entschieden und wurde gelobt. Es hat sich da aber offenbar einiges in mir festgesetzt; zunächst das Gefühl, daß die Dinge nicht einfach ein Stück Materie sind, sondern daß sie durch einen Aneignungsprozeß in unser eigenes Leben verflochten werden und daß wir sie nicht gegen andere Dinge austauschen können, ohne unser Leben damit zu verändern. Denn vom ersten Tag an hängen all unsere sinnlichen Wahrnehmungen, Gefühle und Erfahrungen mit den Dingen zusammen und prägen uns nicht weniger als die menschlichen Beziehungen. Weil so die Dinge immer einen Aspekt eigener Geschichte und der Geschichtlichkeit überhaupt darstellen, haben sie auch notwendigerweise eine wichtige Vermittlungsfunktion, die über ökonomische und soziologische Bestimmbarkeit hinausgeht. Wer in einer Wohngemeinschaft lebt, weiß, wie sonderbar plötzlich die Dinge eines neuen Mitglieds im Raum stehen und wie umgekehrt beim Auszug sich lange Zeit Löcher erhalten. Manche Ehe löst sich erst endgültig, wenn der eine die viel benutzte Zuckerdose eingepackt hat.

Aber warum ist mir das Experiment meines Vaters so schlimm erschienen? Da geht es sicher zunächst einmal um das Verwirrende einer solchen Versuchung. Denn was hätte mein Vater wohl gesagt, wenn ich mich nun doch für die neue Puppe entschieden hätte? Damit hatte er allerdings gar nicht gerechnet, und so blieb die Schäbigkeit der pädagogischen Manipulation als peinlicher Rest zurück. Aber die Verwirrung hatte für mich noch

einen anderen Grund. In dem angebotenen Tausch erlebte ich zum ersten Mal die Absurdität der Zumutung, Gebrauchswert einfach lückenlos in Tauschwert übergehen zu lassen. Meine Heidi sollte plötzlich nur noch Zahlungsmittel sein, und die neue Puppe wurde mir in all ihrem Putz und ihrer glatten Sauberkeit zu etwas giftig Kaltem wie der Apfel in Schneewittchens Mund. Ich war erleichtert, als die »Neue« wieder aus dem Haus war, während sich meine Heidi nach überstandener Versuchung für mich in den Rang höherer Wesen erhob. Der magische Charakter des Besitzes hatte sich mir noch einmal gezeigt, bevor er sich auflöste in die dringenderen Umverteilungsprobleme.

4.

Die eine kann sagen »Ich habe zu Hause ein blaues Klavier und kenne doch keine Note«; bei einem anderen reicht es zum Farbfernseher und der spielt dann allerdings jeden Abend. Es kommt also nicht nur darauf an, warum der eine so viel hat und der andere so wenig, warum wir das eine schön finden und das andere häßlich; denn da wissen wir Bescheid und brauchen es nicht zu wiederholen. Sondern es kommt auch darauf an, wer welche Dinge bei sich hat und was er damit anfangen kann. Mit einem Farbfernseher läßt sich farbfernsehen, aber wozu braucht einer ein blaues Klavier, wenn sich darauf nicht spielen läßt, wenn es sich nicht als Wert- oder Kunstobjekt dem staunenden Betrachter präsentieren läßt? Daß die Besitzerin hier allerdings stolz ist auf ihr blaues Klavier und daß sie seine Nutzlosigkeit ausdrücklich betont, läßt uns vermuten, daß gerade dieses Ding erst recht ein Symbol ihrer Existenz ist, die sie so als abgehoben von den Zwängen des Nutzens und Vermarktens charakterisieren will. Denn wir brauchen die Dinge auch deswegen, weil sie unseren Mitmenschen die Art unserer Existenz vermitteln und weil sie uns selbst die Einmaligkeit und die Dauer unseres Daseins verbürgen sollen. In den Dingen scheint die Vergänglichkeit aufgehoben zu sein, sie retten uns vor der Willkür des Zufalls durch ihre beständige Anwesenheit. Damit sie allerdings so beständig bei uns sind, müssen wir sie haben, zu jeder Sekunde des Tages verfügbar, weil sie sonst ihre Heilwirkung gegen die Vergänglichkeit wieder verlieren.

Daß sich eine solche Funktion des Habens weder einer oralen noch einer analen Phase zuordnen läßt, liegt auf der Hand. Am ehesten läßt sich hier die genitale Phase anführen, weil ja die Sehnsucht nach Dauer der Lust unsere genitale Existenz bestimmt. Und wie diese wegen der Endlichkeit des Orgasmus nach immer neuer Bestätigung verlangt, so erhoffen wir durch neu angeeignete Dinge der Enttäuschung zu entgehen, daß sie uns letzten Endes doch nicht vor der Vergänglichkeit erretten. Also wäre es weiser, von Anfang an auf die Dinge zu verzichten? Sie bestenfalls mit der

ewigen Geste des Abschieds vorüberziehen zu lassen, um der Vergänglichkeit und dem Tod ohne Illusionen und »unerschrocken ins Auge« zu sehen?
Solch eine Haltung fasziniert uns immer, wir haben dafür das Heldentum und die Askese erfunden. Aber auch der Genießer kann sich unversehens dazu gesellen. Denn während der Asket seinen Entzug trotzig verbissen zelebriert, indem er jede Freude hochmütig verschmäht, die ihm nicht die Gewißheit ewiger Dauer bringt, kann der verklärte Genießer die Vergänglichkeit alles Irdischen auf seine Weise heiligen. Jede neue Sauce vermittelt ihm, je besser sie gelungen ist, um so sicherer das Gefühl: Wieder eine verlorene Schlacht. Und der Genießer kann sich noch obendrein auf Marx berufen, wonach die Erzeugung neuer Bedürfnisse die erste geschichtliche Tat ist. Er muß sich dann aber auch sagen lassen, daß die Vergegenständlichung des menschlichen Wesens dazugehört, um die Sinne des Menschen menschlich zu machen und um den Sinn für den Reichtum des menschlichen und natürlichen Wesens zu schaffen. Und da kommen unsere schönen Dinge zum Glück wieder zu ihrem Recht: Wenn wir als Einzelpersonen auch durch die Nichteinlösbarkeit ihres Versprechens auf Unvergänglichkeit enttäuscht werden, so brauchen wir als gesellschaftliche Wesen sie doch, um den »an Bedürfnissen reichen Menschen« zum gesamtgesellschaftlich bestimmenden Wertmaßstab werden zu lassen.

5.
Aber wir haben heute unsere besonderen Schwierigkeiten mit den schönen Dingen und mit unseren Bedürfnissen. In den Dingen, die wir als Warenkonsumenten kaufen, reproduziert sich täglich die Herrschaft der toten vergangenen Arbeit über unsere Wahrnehmungsformen. Das lebendige Arbeitsvermögen, das noch im glattgestrichenen Butterbrotpapier oder in der zerbeulten Milchkanne jederzeit sinnlich erfahrbar war, läßt sich im Plastikbecher oder in der Milchtüte nicht mehr wahrnehmen. Daher der nostalgische Zug zu den alten Dingen, die aber, da sie als Trödel auch dem Verwertungsinteresse unterworfen sind, die an sie gestellten Hoffnungen auf Wiederherstellung der zerfetzten Wahrnehmung nicht erfüllen können und sich wie im bösen Märchen zu Hause von Gold in Dreck verwandeln. Die Dinge entziehen sich uns und ihr Versprechen auf Dauer zerrinnt uns unter der Hand zum Kleingeld billiger Befriedigungen. Aber nun krallen wir uns fest am getrödelten Plunder, und je inniger wir ihn an uns drücken, um so hoffnungsloser läßt er uns allein. Die kühle teilnahmslose Anwesenheit der Dinge wird so zum überflüssigen Hintergrund unserer eigenen Hektik, bis wir schließlich mit einem Schrei alles hinaus werfen, um im leeren geweißten Zimmer endlich den angemessenen Raum für unsere innere Einöde zu finden.

Auf der Flucht vor dem Mahlwerk des Warenkonsums bietet sich dann wieder die totale Entsagung an. Soweit Überdruß und Verzweiflung aber nur individualistisch verarbeitet werden, führt dieser Weg mit ziemlicher Sicherheit zu den Gebets- und Opiummühlen des mittleren bis fernen Ostens. Die Besitzlosigkeit endet da zu oft bei einem Talisman und dem Kampf um ein Stück Seife.

So behelfen wir uns als zu Hause Gebliebene einstweilen, indem wir uns möglichst weit entfernt halten vom Tauschwertcharakter der Waren. Wir kaufen natürlich keine Polstergarnitur und keinen Cocktail-Set; wir halten uns an Sachen, deren Gebrauchswert möglichst deutlich zum Ausdruck kommt: Jeans und T-Shirts, stabile Stiefel, Militär- und Berufskleidung als Inbegriff des reinen Gebrauchs. Die Hauptausgaben fallen sowieso aufs freudige Konsumieren: gut essen und trinken, großzügig wohnen, viel reisen, alle wichtigen Platten und Bücher und natürlich ein fahrtüchtiges Auto. Aber auch in der Art, wie wir zu den Dingen kommen, versuchen wir den kapitalistischen Markt zu umgehen. Die Kleider werden den Omas ausgespannt, Hemden aus Indien mitgebracht und Sandalen macht nach dem Fuß der Schuster auf Kreta. Viel wird dann selbst geschneidert, geändert, gefärbt und bestickt, so daß die eigene Arbeit den letzten Hauch des Tauschwertgeruchs vertilgt. Innovation als Trick der Warenästhetik ist verpönt und so dürfen die Klamotten nun mit uns altern. Der magische Charakter der Dinge kommt wieder zum Vorschein.

Solche Formen des Habens lassen den Besitztrieb kapitalistischer Prägung hinter sich. Wir rücken ab vom Schatzbildner und Sammler, vom Horten, Akkumulieren und Repräsentieren. Der sorgliche Umgang mit Dingen hat nichts mehr zu tun mit der kleinbürgerlichen Schondeckchenpflege für sonntägliche Besitzvorführungen und erst recht nichts mit der zwanghaften Pflegewut deutscher Hausfrauen. Zwar zeigt sich in der Art des Konsumierens sehr oft ein resignativer Hang zur oralen Regression. In der freudigen Unschuld linker Gelage und der Versessenheit auf neue Ernährungsweisen mit peace-food und Algenmehl wird die Einverleibung als Endstation einer bestimmten Ware zu gern als Vernichtung der Ware überhaupt gefeiert. Wenn aber die Einverleibung über die orale Stufe hinaus erlebt wird als Prozeß der Wandlung von durch gesellschaftliche Arbeit kultivierter Natur in gemeinsames Genießen, dann liegt auch der Schritt zu neuen Formen gemeinsamen Produzierens nahe, die naturgemäß erst mal bescheiden bei Hügelbeet und Grubengas anfangen. Wirklich steht hier das lebendige Arbeitsvermögen wieder im Mittelpunkt. Wer morgens schon seine Ziege melkt für den eigenen Quark und sein Schaf scheren kann fürs Selbstgestrickte und -gesponnene, der fühlt sich als Herr der Bedingungen seiner Wirklichkeit. Beschränkt sich diese Wirklichkeit allerdings auf eine Bretterbude mit Huhn und Waschschüssel, dann wird der Herr leicht zum Opfer

seines kümmerlichen Überlebenskampfes. Erst wenn diese Wirklichkeit die Sehnsucht nach der unverdorbenen Sinnlichkeit einer vorkapitalistischen Produktionsweise überwunden hat und sich umfassend und eingebunden in die gesellschaftlichen Zusammenhänge als politische Praxis herstellen läßt, spüren wir einen Vorgeschmack von der »Gesellschaft der assoziierten Produzenten«. Neue selbstorganisierte und gemeinschaftliche Arbeitsweisen sind die Grundlage für das Erlernen neuer Bedürfnisstrukturen und kollektiver Aneignungsformen, die eine gemeinschaftliche Freude auch an den schönen Dingen ohne Angst ermöglichen könnten.

6.

In unseren Wohngemeinschaften erlernen wir mühsam auch einen anderen Umgang mit den Dingen. Wir sind bei der Abwendung von schön bürgerlicher Etablierung sehr schnell zu neuen Formen gemeinschaftlicher Verfügung über unsere Sachen gekommen; aber die Sachen selbst, wie sie bei uns meist in den Gemeinschaftsräumen herumstehen, zeigen deutlich eine andere Verlegenheit an: wir tun so, als würde es die Dinge um uns herum gar nicht geben und als hätten wir keine Probleme mehr mit der Ästhetik. Zwar haben wir zuerst alles Kunstgewerbliche erfolgreich rausgeworfen als kleinbürgerlich umfunktionierten Aufguß einer angeblich reinen Kunst. Und wir haben das moderne Design entlarvt als Erscheinungsform des kapitalistischen Verwertungsinteresses, wohin wir auch den Pop als Perversion desselben gleich mit verbannten. Und nun bleibt uns nichts übrig, als uns ziemlich ratlos aus unserem anrüchigen Kulturkeis zurückzuziehen. Wir stellen höchstens noch verschämt an unauffälliger Stelle einen silbernen Leuchter hin und verlassen uns ansonsten aufs Ferne, orientalisch, indisch und lateinamerikanisch.

Natürlich tun wir so, als ob da alles in Ordnung wäre; als käme es uns nur auf Kommunikation und Handlung an und als wären die Dinge eben als notwendiges Übel nur provisorisch dabei. In vielen Gemeinschaftsräumen stehen dann die Sachen herum, als müßten sie permanent ihre eigene Belanglosigkeit beweisen gegenüber dem, was hier eigentlich getan wird oder eigentlich getan werden sollte. Das wiederum läßt sich dann an dem entsprechend blickfangenden Plakat ablesen. Wie sehr aber das einst Provisorische allmählich doch zur festen Einrichtung geworden ist, bemerken wir meistens nicht, weil wir uns so ja besser darüber hinwegtäuschen können, daß der Sinn des Provisorischen längst nicht mehr erfüllt wird: auf dem Sprung zu sein und bereit zur Veränderung. So können wir leicht auf der Flucht vor dem Warencharakter wieder in dessen beste Falle geraten, indem wir die Austauschbarkeit der Dinge zum Prinzip erheben und ihre sinnliche Eigenständigkeit und Mannigfaltigkeit vergessen. Etwas verlegen bleiben wir dann zurück im Arrangement unserer eigenen Sachen, rücken

sie hierhin und rücken sie dorthin und treten ganz kreatürlich den Rückzug an in die gemütlichen Küchen, wo sich über den vollen Kühlschrank sowieso alles von selbst regelt.
Viel weiter haben wirs da zum Glück gebracht mit dem gemeinsamen Verfügen über unsere Sachen. Der Abschied vom Privateigentum schien in den meisten Wohngemeinschaften zunächst ganz leicht. Es gab mir zwar am Anfang einen kleinen Stich, wenn jemand so ganz selbstverständlich »meinen« Plattenspieler anstellte mit »meinen« Platten, die ich doch in Jahren mühsam erworben und peinlichst gepflegt hatte, und ich mußte mein Zusammenzucken überwinden und mein »Laß mich das mal«. Oder wenn jemand die »falsche« Kanne für einen bestimmten Tee nimmt oder Biergläser für Rotwein. Da muß ich lernen, daß die Dinge sich auch anders gebrauchen lassen, als ich es mir angewöhnt habe. Und wenn es auch manchmal sachliche Gründe für meine Art der Handhabung gibt, so wird eben jetzt der gemeinschaftliche Gebrauch wichtiger als das Sachgemäße. Ebenso mußte ich lernen, meine individuelle Genußfähigkeit abzubauen zugunsten der Freude an der Gemeinsamkeit des Genießens. Der Gewinn an neuen sinnlichen Erfahrungen entschädigt uns für den individuellen Verlust, solange die Gemeinsamkeit sich auch in gemeinschaftlichen Zielen wiederfindet. Bleibt es nur beim gemeinsamen Alltag, dann kehren in den Dingen bald die alten individuellen Ansprüche wieder zurück und mit ihnen die verdrängte Psychologie des Privaten. So wurde bei uns ein Haar-Shampoo zum Anlaß einer dramatischen und lautstarken Gruppendiskussion. Weil ich den süßlichen Bonbon-Geruch des »Pfirsich«-Haarwaschmittels nicht mochte und das auch sagte, entzündeten sich an meinem harmlosen Unbehagen unsere ungelösten persönlichen Probleme, die fast immer über Dinge vermittelt waren. Das Dominanzproblem versteckt sich hinter dem Streit über Wurstsorten, das Frauen-Männer-Rollenproblem hinter der Benutzung von Gläsern. So merken wir auch, wie leicht hinter den vernachlässigten Dingen unsere unverarbeitete Privatheit wieder hervordrängt, solange sie nicht in den Zielen einer gemeinsamen Praxis besser aufgehoben werden kann.

7.
Woher kommt aber dann trotz Wohngemeinschaft und gemeinsamer Praxis dieser unbillige Traum vom schönen Haus mit Rittersporn, vor dem ich mit Frau und Kindern gemütlich in der Sonne sitze? Solch sündige Träume werden uns ja immer erklärt mit dem Griff ins tiefe Seelische der Kindheit, und so versuch ich's zu meiner Ehrenrettung auch noch einmal.
Jedes Jahr zu Weihnachten wurde bei uns vom Dachboden »die Scheune« heruntergeholt, die eigentlich ein ganzer Bauernhof war und die mein Vater für mich in monatelanger Nachtarbeit aus Sperrholz gesägt und gebaut

hatte. Sie war ein Meisterwerk, mit geschnitzten Kühen und Pferden und einer zierlichen dunkelblauen Kutsche. Zum Anspannen war für die Kühe sogar ein Kummet da, und meine Mutter hatte kleine Säcke aus Leinen genäht, die mit Rapskörnern gefüllt über einen Kettenaufzug auf den Scheunenspeicher gehoben werden konnten. Das Haus war so groß, daß ich mit meiner Hand durch die Tür kommend die Innenräume erreichen konnte, die Futterkrippe im Stall, die Verbindungstür zum Wagenschuppen, die Öffnung zum Speicher. So konnte ich die Intensität des Innenseins in vielen Stufen steigern und mit den verschiedensten Tätigkeiten verbinden. Oder ich machte alle Türen zu und schaute aus der Dunkelheit in die Fenster des erleuchteten Stalls zu den Tieren und genoß mein Draußensein, weil ich ja eigentlich dazugehörte und also auch drin war. Die Eindringlichkeit solcher Vorstellungen wurde noch gesteigert durch die Kürze der Zeit, in der die Scheune über die Weihnachtstage »unten« war, bevor sie wieder »rauf« auf den Dachboden kam, um dann im nächsten Jahr schon lange vor der Weihnachtszeit mit Phantasien über mögliche Spiele von mir erwartet zu werden. Kinder, die das ganze Jahr über ihre Puppenstube oder ihren Kaufladen »unten« hatten und sich damit langweilten, kamen mir verwahrlost und unglücklich vor. Ich bemitleidete diese Kinder und hielt ihre Eltern für abwegig, Stiefeltern oder mindestens geschieden. Aber ohne jede Ankündigung passierte es in einem Jahr, daß plötzlich, als die Tür zum Weihnachtszimmer aufging und der Weihnachtsbaum mit seinen Kerzen und Kugeln strahlte und meine Scheune vertraut dabeistand, sich absolut nichts in mir rührte. Ich war völlig verzweifelt über diesen Zustand und bemühte mich gleich, meine Eltern nichts davon merken zu lassen. Ich stieß also gespielte Rufe des Entzückens aus und übertrieb die Dankbarkeit, um ihren Erwartungen gerecht zu werden und ihre Freude nicht zu trüben. Dieser Betrug steigerte meine Verzweiflung nur noch mehr und ich war froh, als ich endlich im Bett lag und mich hemmungslos meinen Tränen und meinem Schluchzen hingeben konnte. In den nächsten Tagen versuchte ich durch bewährte Spiele die alten vertrauten Bezüge wieder herzustellen. Aber es blieb beim Hin- und Herschieben von Holztieren und dem teilnahmslosen Betrachten von Gegenständen. Nur der Geruch der Leinensäckchen und der feine Farbgeruch der Kutsche erinnerten mich schmerzlich an irgend etwas unsäglich Schönes, das für immer verloren war. Und so konnte ich stumm und unbeweglich sitzen und die Dinge an meine Nase halten, bis meine Mutter schon an eine besondere Art von trockenem Schnupfen glaubte.

Jeder, der einigermaßen umsorgt aufgewachsen ist, kann sich an ähnliche Erfahrungen erinnern. Denn sie bezeichnen eine Stufe unserer Persönlichkeitsentwicklung, in der die frühkindliche Identifikation mit den Objekten abgelöst wird von anders vermittelten Aneignungsformen. Wie diese Ablö-

sung erlebt wird und wie sie unsere weiteren Objektbeziehungen bestimmt, hängt weitgehend von unserer frühkindlichen Familiensozialisation ab. Bei mir förderte die Abgeschlossenheit der heilen Kleinfamilie in der Mansardenwohnung einer Dorfschule starke Abgrenzungstendenzen nach innen und außen, die mit der Festigkeit von Objektbeziehungen eng zusammenhängen. Meine weitere Sozialisation (im Schulalter ohne Vater, als Fahrschüler und im Lehrlingsheim) bewirkte aber umgekehrt eine Aufweichung der Ich-Grenzen durch den Zwang zur Anpassung, der von den Kriegsauswirkungen und dem Wechsel der politischen Systeme noch verstärkt wurde. Ich beschreibe das, weil ich in meiner eigenen Situation widersprüchliche Tendenzen erkenne, die in typischer Weise heute bei den meisten zwischen zwanzig und vierzig zu finden sind: einmal eine Tendenz zur festen Ich-Abgrenzung durch die Herkunft aus der Kleinfamiliensozialisation; und zum anderen der durch den Zerfall der gewohnten Strukturen bedingte Identitätsverlust. Je nach dem Überwiegen der einen oder der anderen Tendenz neigen wir dann eher zu festen Objektbeziehungen, die vom Hocken im Einfamilienhäuschen bis zum Klammern am Dogma ihre Wirkungen haben können; oder zu schwachen Objektbindungen: hier finden wir den unbekümmerten Konsumenten, den Freak und den Sponti. Bei mir (und wohl bei vielen in ähnlicher Situation) wechseln sich beide Tendenzen ab: mal die Sehnsucht nach der »Scheune«, dem schönen Haus, der »festen Zweierbeziehung« mit allen Zeichen der Verlustangst; dann wieder die Lust zum Fortlaufen, Flippen und Vagabundieren mit den Symptomen der Bindungsangst. Klar ist nur, daß für die Entwicklung einer politisch handlungsfähigen Persönlichkeit beide Tendenzen einbezogen sein müssen, aber nicht rotierend mal die eine und mal die andere Seite, sondern beide müßten sich gegenseitig durchdringen und ergänzen. Denn die Fähigkeit zu festen Objektbeziehungen ist notwendig, um die Kontinuität und Zuverlässigkeit unserer Beziehungen und Handlungen zu gewährleisten, ohne zu resignieren. Und die Flexibilität der Objektbeziehungen ist notwendig, um sich mit den wechselnden Bedingungen und ihrer Widersprüchlichkeit auseinandersetzen zu können, ohne zu zerbrechen. Was wir lernen müssen, ist: festhalten ohne uns zu fixieren; loslassen können ohne aufzugeben; Entschiedenheit und Offensein zugleich. Wir machen vorsichtig die ersten Schritte, wir versuchen einen anderen Umgang mit Menschen und Dingen. Daß wir dabei noch oft ins Rotieren kommen, zwischen Flip und Häuschen, Freak und Dogma, Aufgeben und Fixieren, braucht uns noch nicht zu entmutigen. Es verhindert einstweilen die Selbstgerechtigkeit, zeigt uns die Dringlichkeit unserer Reflexionen und bringt vielleicht mehr Phantasie in unseren politischen Alltag. Und wenn wir vom Rotieren die Nase voll haben, können wir zwischendurch mal wieder an einer Blume riechen.

pocket wissenschaft

■ Hermann Huber-Weidmann
Schlaf, Schlafstörungen, Schlafentzug
Hrsg. Heiko Deters, Köln
144 Seiten, DM 14,80
Das Buch zeigt die eminente soziale Bedeutung mangelnden Schlafs und prüft die theoretische und praktische Relevanz der Ergebnisse aus der Schlafentzugsforschung.

■ Max Steller
Sozialtherapie statt Strafvollzug
Hrsg. Prof. Dr. Klaus R. Scherer, Gießen
140 Seiten, DM 14,80
Wieweit kann die Klinische Psychologie dazu beitragen, Probleme bei der Umwandlung vom Strafvollzug in den Behandlungsvollzug zu lösen? Steller diskutiert das Auswahlkriterium „Leidensdruck" für die Indikation von Sozialtherapie bei Delinquenten und gibt Einblick in die verschiedenen verhaltens- und gesprächstherapeutischen Behandlungsmöglichkeiten.

Christa Lohmann und Friedemann Prose
Organisation und Interaktion in der Schule
Möglichkeiten und Grenzen des Diskurses
Hrsg. Prof. Dr. Klaus R. Scherer, Gießen
144 Seiten, DM 14,80
Wie ist Diskurs, die Erziehung des Schülers zur Kritik unreflektierter sozialer Normen und zur Beteiligung am gemeinschaftlichen Leben in einer bürokratisch organisierten Schule möglich? Zu dieser Frage untersuchen die Autoren die organisatorischen Bedingungen der Schule und entwickeln ein Programm konkreter Fortbildungsmaßnahmen zur Ausbildung von interaktiver Kompetenz bei Lehrern und Schülern.

Helmut E. Lück
Prosoziales Verhalten
Empirische Untersuchungen zur Hilfeleistung
Hrsg. Prof. Dr. Klaus R. Scherer, Gießen
128 Seiten, DM 12,80
H. E. Lück hat mit seinem Buch für den deutschen Sprachbereich zum ersten Mal den Versuch unternommen, die bisherigen Forschungsergebnisse zu positiven Formen des Sozialverhaltens zusammenzutragen und zu systematisieren.

Wolfgang Michaelis
Verhalten ohne Aggression?
Versuch zur Integration der Theorien
Hrsg. Prof. Dr. Klaus R. Scherer, Gießen
144 Seiten, DM 14,80
Wolfgang Michaelis integriert die bisherigen Aggressionstheorien in einem kybernetischen Modell. Mit diesem Modell gelingt es ihm, zahlreiche Widersprüche und Unschärfen der bisherigen Theorien zu klären.

Stefan Schmidtchen, Anneliese Erb
Analyse des Kinderspiels
Ein Überblick über neuere psychologische Untersuchungen
Hrsg. Prof. Dr. Klaus R. Scherer, Gießen
144 Seiten, DM 14,80
Welchen Beitrag leistet das Spiel zur intellektuellen, sozialen und emotionalen Entwicklung des Kindes? Mit einem Überblick über die neuere Literatur zur wissenschaftlichen Analyse des Kinderspiels gibt das Buch vielfältige Antwort auf diese Frage. Damit erfüllt es eine Ergänzungsfunktion gegenüber anderen, mehr pädagogisch- oder tiefenpsychologisch orientierten Büchern zum Kinderspiel.

Werner Seifert
Gruppendynamik – Veränderung durch Selbsterfahrung
Hrsg. Heiko Deters, Köln
144 Seiten, DM 14,80
Das Buch von Werner Seifert untersucht die Gruppendynamik als psychologische Behandlungsmethode. Es gibt einen kritischen Überblick über die bisherigen Theorien und entwickelt eine eigene Handlungstheorie, die theoretische Erkenntnisse mit praktischem Handeln verbindet.

■ Neuerscheinungen

K&W
Verlag Kiepenheuer & Witsch

10 JAHRE TRIKONT

Inga Buhmann ICH HABE MIR EINE GESCHICHTE GESCHRIEBEN

„Ich war neugierig auf mein „eigenes" Leben.

Es war ein Abenteuer, denn ich hatte vieles von dem, was sich gerade in der Zeit zwischen dem Verlassen des Elternhauses und dem Eintritt in den SDS sechs Jahre später ereignete, verdrängt und vergessen: all die Jahre fast totaler Isolierung, der Gottsuche, des verbissenen Kampfes um das einzig mögliche Kunstwerk, die Grenzüberschreitungen in der Sexualität, das unerträgliche Leiden, die Verrücktheit, die heftigen Auseinandersetzungen um den Existenzialismus und die ersten „subversiven" Versuche der Gesellschaftsveränderung; ja, mich verblüffte die Radikalität des Denkens und Handelns, die ich früher einmal besessen hatte.
Im zweiten Teil versuchte ich, meine „Geschichte in politischen Gruppen" vom Eintritt in den Frankfurter SDS 1966 bis zum Weggehen aus Berlin im Jahre 1971 zu beschreiben. Es war ein gewagtes Unternehmen, denn jetzt mußte ich politische Entwicklungen interpretieren und konnte nicht nur von mir selber sprechen — ich war ja ein Teil dieser Gruppen.
Ich meine, daß erst eine Vielzahl solch vorläufiger Interpretationsversuche von „eigenen" Lebensläufen es uns ermöglichen würde, die Entstehung und Entwicklung der antiautoritären Revolte besser zu verstehen."
290 Seiten 16 Mark

Volker Elis Pilgrim MANIFEST FÜR DEN FREIEN MANN

„Das Manifest ist für Euch Männer gedacht, die Ihr fühlt, daß Ihr ebenfalls unfrei seid. Ihr könnt meine Befreiungsversuche mit Euern Gedanken und Taten vergleichen, Euch abgrenzen, sie für Euch auch als verbindlich betrachten oder sie für Euch als abwegig verwerfen. Das allerwichtigste ist, ich möchte Euch bewegen, eigene neue Lebensweisen zu probieren und davon uns anderen mitzuteilen."
ca. 120 Seiten ca. 8 Mark

René Schérer/Guy Hocquenghem KINDERTRÄUME – KINDER-SEXUALITÄT. „Systematisches Album der Kindheit"

Mit provokativen Thesen wird ein mutiger Angriff gegen die traditionelle, von der Freudschen Schule geprägte Kindererziehung und -psychologie gestartet, die als Stützpfeiler jenes Systems angesehen werden, in dem das Kind eingesperrt, ständig behütet, überwacht, mit einem Wort ‚privatisiert' ist.
ca. 180 Seiten mit vielen Fotos ca. 20 Mark

Christiane Rochefort DIE KINDER ZUERST

Die Kinder ZUERST, denn sie sind die ersten Opfer der Fabrikgesellschaft, die nur angepaßte Erwachsene gebrauchen kann. Die müssen möglichst früh geformt werden. Die Kleinfamilie ist dafür genau das Richtige.
ca. 120 Seiten ca. 12 Mark

Schallplatten bei TRIKONT

„Europas Indianer"

wollen sie nicht werden: die kulturellen Minderheiten, inneren Kolonien, Regionen, die immer häufiger aufbegehren. Wichtige Bezugspunkte ihrer Identität sind ihre Sprache, Lieder, Musik. Wir haben ein Plattenvertriebsprogramm mit regionaler Musik und Liedern begonnen, in denen solche Völker und Stämme ihr überliefertes und heutiges Leben, ihren Kampf dokumentieren.

Regionale Musik — Teil 1 wird Ende Oktober in den Läden sein:
Okzitanien + Wales Alemannisches Dreiecksland (Elsaß, Deutsch-Schweiz, Baden) + Bretagne

jede Platte mit Texten und Übersetzungen.
Teil 2 kommt im Frühjahr 78.

Kostenlos anfordern: Buchalmanach und Musikzeitung UNSERE STIMME. Kauft Bücher und Schallplatten in Läden des Verbandes Linker Buchhändler (VLB), anderen progressiven und alternativen Läden – Adressen bei uns – oder direkt vom Verlag. TRIKONT-Verlagskollektiv, Kistlerstr. 1, 8000 München 90, Tel. 089-691 7821

Matthis Dienstag
Gier und Ekel

Notate auf dem Rand einer Speisekarte

Caviar
1898. George Goulet extra Quality dry
Consommé Mercédes
Paupiettes von Seezunge à la Prince Robert
1900. Forster Jesuitengarten
Gespickte Kalbslende à la Duchesse d'Albany
1888. Chât. Gironville
Rehcotelettes à la reforme
1900. Oberemmeler
Helgoländer Hummer en belle vue
1900. Chât. Yquem, Schloßabzug
Neige au Cliquot
Grüne Spargelspitzen mit Trüffel
Purée von Chicorée à la crème
Holsteiner Fasan
Salat und Compot
1891. Chât. Margaux Schloßabzug
Bombe Mikado
Veuve Cliquot, England demi sec.
Käsestangen
Old Portwine
Früchte
Dessert

Das war ein normales bürgerliches Hochzeitsmenu, eingenommen am 17. 9. 1906 im Uhlenhorster Fährhaus von rund hundert Gästen. Der Einschlag der französischen Küche ist deutlich, aber nicht aufdringlich. Man lebte schließlich in der Hansestadt Hamburg, nicht in der Kaiserstadt Berlin, wo der Sieg über den Erbfeind durch die Unterwerfung unter seine Küche ausgekostet wurde. Ein Gutteil der Kriegsbeute von 1871, könnte man sagen, wurde im Reich gepflegt verfressen. Die zivilisierende Wirkung war freilich gering. Die Begeisterung, mit der die deutschen Mannen 1914 nach Frankreich zogen, galt kaum der dortigen Küche, eher der Gulaschkanone und dem Heldentod. Zuhause kam bald der Steckrübenwinter, der dem Hang zur feineren Lebensart auf lange den Garaus machte. In den Zwanzigern fraß man, so man's hatte: Kartoffeln wie Austern. Auch den großdeutschen Eintopf schluckte das Volk, fast ohne zu murren; es

schluckte bald noch Schlimmeres, um zu überleben. Dann kam die große Freßwelle, gefolgt von Pfanni, Rösti, Schappi. Links daneben, seit einem Dutzend Jahren: das Schmalzbrot des schönen Protests, die Spaghetti der müden Spontaneität, die Körner der alternativen Lebensscheiße . . . Überall Wiener Wald. Der neuerliche Siegeszug des Knoblauchs die Speiseröhren rauf wie runter wirkt wie ein letztes Aufmupfen des alten Europa gegen die klebrige Herrschaft des Ketchup.

Man kann die Geschichte auch anders servieren, zum Beispiel im Sinne von *Essen & Trinken*, oder unter dem Aspekt des Kampfes der Arbeiterklasse um eine Umverteilung in den Töpfen (wobei dann doch nur wieder herauskäme, daß sie hereingelegt wurde). Aber darum geht es hier nicht. Es geht um das Immergleiche im immer anderen, das als animalisch zu bezeichnen den Tieren Unrecht täte: Was und wie man auch ißt, ob verfeinert oder deftig, üppig oder karg, öffentlich oder heimlich, sättigend oder nicht (weil man nicht satt werden *kann* oder nicht satt werden *darf*) – man ißt mit bestenfalls verhehlter Gier.

»Der hat noch niemals eine Speise erfahren, nie eine Speise durchgemacht, der immer Maß mit ihr hielt. So lernt man allenfalls den Genuß an ihr, nie aber die Gier nach ihr kennen, den Abweg von der ebenen Straße des Appetits, der in den Urwald des Fraßes führt. Im Fraße nämlich kommen die beiden zusammen: die Maßlosigkeit des Verlangens und die Gleichförmigkeit dessen, woran es sich stillt. Fressen, das meint vor allem: Eines, mit Stumpf und Stiel. Kein Zweifel, daß es tiefer ins Vertilgte hineinlangt als der Genuß. So wenn man in die Mortadella hineinbeißt wie in ein Brot, in die Melone sich hineinwühlt wie in ein Kissen, Kaviar aus knisterndem Papier schleckt und über einer Kugel von Edamer Käse alles, was sonst auf Erden eßbar ist, einfach vergißt.« (Walter Benjamin, »Denkbilder«, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV/1, Frankfurt 1972, S. 374)

1.

Am Anfang war die Gier, das orale Verschlingen. Wenn Onto- und Phylogenese irgendwo parallel laufen, dann durch Mund- und Speiseröhre. Wer sich nicht holt, was er braucht, kommt zu kurz oder geht leer aus. Und wer es sich nicht augenblicks einverleibt, riskiert, daß es verdirbt oder ihm geraubt wird. Das ist die Erfahrung des frühen Sammlers und Jägers wie die des Kleinkindes; sie wirkt weiter in der Evolution der Gattung und in der Entwicklung des Individuums, wie sehr sich auch die Eßumstände ändern mögen. »Die primitive Gier des Säuglings, der sich aller Objekte zu bemächtigen sucht (um sie zum Munde zu führen), zeigt sich vielleicht allgemein als nur unvollständig durch Kultur und Erziehung überwunden« (Freud, GW IV, 175). Im Gegenteil: Kultur und Erziehung (jedenfalls die unseren) fördern geradezu dieses Verhalten, und sei es dadurch, daß das Kind, das seinen Spinat am Mittagstisch nicht aufessen wollte, denselben Fraß am Abend wieder vorgesetzt bekommt und sonst nichts: Du hast zu essen, was dir zugeteilt wird. Allerdings auch *nur* das. So spricht die Kultur.

Ihre geheime, vielmehr gar nicht geheime Triebfeder ist die Verfügung über die Nahrung. Stark ist, wer satt ist. Macht hat, wer anderen die Nahrung zuteilen oder entziehen kann. »Alles, was gegessen wird, ist Gegenstand der Macht. Der Hungrige fühlt leeren Raum in sich. Das Unbehagen, das ihm diese innere Leere verursacht, überwindet er, indem er sich mit Speise füllt. Je voller er ist, um so besser ist ihm zumute. Schwer und voller Behagen liegt er da, der am meisten fressen kann, der *Meisteresser*« (Elias Canetti).
Macht, mindestens Sicherheit gibt in Zeiten des Mangels, gar der akuten Not nicht nur das Verschlingen, sondern auch das Horten von Nahrung (vgl. z. B. Fritz Schilling, *Selbstbeobachtungen im Hungerzustand*, Stuttgart 1948, über Erfahrungen in Kriegsgefangenenlagern). Man verbirgt seine Schätze vor den Blicken und Mündern der anderen. Ganz ähnlich handelt der Fettsüchtige, der seine – nun nicht mehr physische, sondern psychische – »innere Leere« durch Polyphagie zu beheben sucht, wiege es was es wolle.

»Diese Subjekte *müssen* Vorräte haben, nur . . . daß sie es sich leisten können, die in Gefangenenlagern bestehenden Matratzendepots sich in Form von Speck unter die Haut zu praktizieren und diese Vorräte ständig mit sich herumzutragen . . . Dieser Speck gibt ihnen Gewicht und Würde und paralysiert möglicherweise eine jammernde innere Magerkeit . . . Ich habe in Berlin vor dem Kriege einen fettsüchtigen Polyphagen behandelt, der sich selber einen ›widerwärtigen Fettwanst‹ nannte . . . es stellte sich schließlich heraus, daß er im Kaiser-Friedrich-Museum das Gemälde eines auffallend dicken italienischen Söldner-Generals bewunderte: Alessandro del Borro. Fett sein wie dieser Mann wäre ihm ein Triumph.« (Rudolf Bilz, *Paläoanthropologie*, Frankfurt 1971, S. 137 f.)

Innere Fülle macht stark und aggressiv, wo sie drohende Leere bekämpft, aber sie macht friedlich und fügsam, wo sie die aus Leere geborene Unrast und Sorge für immer zu bannen scheint.

»Florent fühlte sich von einer gewissen Fülle überwältigt; er war gleichsam durchdrungen von jenem Küchengeruch, der ihn nährte mit all der Nahrung, von der die Luft hier gesättigt war; er glitt zur behaglichen Feigheit des unablässigen Verdauens, der satten Umgebung herab, in der er seit zwei Wochen lebte. Er fühlte auf der Haut ordentlich das Prickeln des beginnenden Fetts, eine allmähliche Besitznahme seines ganzen Wesens, ein weichliches, krämerhaftes Behagen. Zu dieser vorgerückten Nachtstunde, in der Hitze der Küche, zerfloß alle seine Herbheit, schmolz sein ganzer Wille dahin; er fühlte sich dermaßen ermattet von diesem ruhigen, friedlichen Abend, von den Gerüchen der Würste und des Fetts, von der dicken Pauline, die auf seinen Knien schlief, daß er sich bei dem Wunsche ertappte, noch mehr solche Abende, zahllose solche Abende zu erleben, die ihn fett machen würden.« (Zola, *Der Bauch von Paris*, Üb. Armin Schwarz, Berlin o. J., S. 134)

Die Verhungerungsangst sitzt tief in uns und bricht aus diesen Tiefen hervor, wenn die Polster der gesellschaftlichen oder persönlichen »Normalität« schwinden. Groß war bei unseren Vorfahren vor allem die Angst, mit leerem Magen ins Jenseits zu kommen. »Das ist ein übler Tod, wenn man leerbäuchig von hinnen fährt«, sagt ein Mönch im *Gargantua*. Der schlimmsten Angst aber, die ewige Pein mit leerem Magen erdulden zu

müssen, half die ehrwürdige Institution der Henkersmahlzeit ab. Sie machte den Tod fast leicht, zum Siegel der letztgültig befriedigten Gier. (Nur am Rande sei erwähnt, daß in dieser Hinsicht der leere Magen sein Pendant in vollen Hoden hat. Der griechischen Sage zufolge flehte Leander, wann immer er über den Hellespont schwamm, um seiner Hero beizuwohnen, zu Neptun, er möge ihn mit seiner kostbaren Fracht wohl ankommen lassen; wenn er aber leer zurückschwimme, ersaufe er gern, – was Rabelais, durch den Mund Panurgs, zu dem Kommentar veranlaßt: »Wollt eben nicht mit zuviel Dotter im Ei abfahren. Ich bin der Meinung, daß man von nun ab in ganz Kunterbuntenau, bevor man einen Missetäter kraft rechtens aufknüpft, ihn ein, zwei Tage zuvor loslegen läßt wie einen Seeraben, also daß in seiner ganzen Sämerei nicht so viel übrig bleibt, damit ein griechisch Ψ zu pinseln.« Eine Maxime des Kanonischen Rechtes meint übrigens nichts anderes.)
Satt werden, das ist's. In vielen Heilslehren geht dem Opfertod eine Mahlzeit voraus, die im Ritual dann jenen ersetzt. Und die Überlieferung weiß von einem braven Bürger zu berichten, der sich freiwillig zur rituellen Opferung stellte, unter der Bedingung, daß die Gemeinschaft ihn ein Jahr lang üppig mäste, bevor sie ihn schlachte.

2.

Gegenstand der Macht und Ursache von Behagen ist nicht nur, was man sich einverleibt, sondern auch, was man anderen auftischt. Einen solchen Bissen auszuschlagen, konnte einst den Kopf kosten und wird noch heute als Beleidigung des Spenders erlebt. Wer zu Gaste geht, zumal bei einem, von dem er abhängig ist, sollte schlucken und rühmen, was immer es sei. Umgekehrt wird auch einer, der mehr spendet, als ihm zusteht, von der Gemeinschaft zur Ordnung gerufen. Die alten Potlatsch-Bräuche waren in diesem Punkt unerbittlich, und die Häme des Petronius über Trimalchio, den zu Reichtum gekommenen Freigelassenen, klingt nach oder stets von neuem auf, wo jemand seinen neu erworbenen sozialen Status durch ein zu üppiges Gastmahl zur Schau stellt. *Daß* man aber solche Mähler und Gelage ausrichtet und in gewissen Grenzen sogar ausrichten muß, um eine Statusveränderung zu besiegeln, verweist darauf, daß das Fressen und Saufen, auch wenn es nicht mehr das erste und vornehmste Ziel des menschlichen Strebens ist, ihm immer noch und wieder die Weihe gibt. Wer einen Mißerfolg erlebt, lädt nicht zum Fest. Er besäuft sich vielleicht oder schlägt sich den Bauch voll, aber allein: In der Ersatzbefriedigung kehrt die ursprüngliche, die eigentliche Befriedigung wieder.
Die heimliche Befriedigung der Gier ist zwar stammesgeschichtlich nicht primär, aber vielleicht der Keim der Individuation: Heimlich wird nur *der* Happen verzehrt, der dem Subjekt nach seinem Rang in der Horde *nicht*

zusteht – er ist ein Raub. Das *Privative* ist die Wurzel und Wahrheit des *Privaten*. Davon zeugt noch heute die kontrollierende Neugier auf den Inhalt fremder Kochtöpfe gerade dort, wo der je eigene Topf, die Privatsphäre, als geheiligte Keimzelle der Gesellschaft gilt. Jeder steht im Verdacht, denn Feuerbachs Satz »Der Mensch ist, was er ißt« meint den Nachbarn. Von Hause aus, besser von seinen Wäldern her war der homo primigenius vermutlich ein Kommensalist: ein Mit-Esser. »In der Vorzeit hat der Mensch, als er noch Sammler und Jäger war, mit seinesgleichen gemeinsam eßbare Beute und Früchte erworben und sie mit seinesgleichen, selbstverständlich unter gegenseitiger Überwachung, gemeinsam verzehrt. Daß dabei die vitalen Rangordnungen mitgespielt haben mögen . . ., liegt auf der Hand: Die Hochrangigen pflegen den Vortritt zu haben und ›nehmen sich viel heraus‹« (Bilz, a.a.O., S. 136).

Daß wir zivilisierten (und privatisierten) Menschen uns immer noch nicht von der alimentären Partizipation unserer stammesgeschichtlichen Vorzeit freigegessen haben, zeigt uns nicht nur unser Hang, in fremde Töpfe oder auf den Teller des Nachbarn im Lokal zu schielen, sondern mehr noch die Gereiztheit, mit der wir auf das Schmatzen und Schnorpsen anderer reagieren, wenn wir selbst nichts haben oder mögen, und vor allem ein ererbtes Reiz-Reaktions-Muster, das uns wahrhaft in den Leib geschrieben ist:

»Es weht uns ein köstlicher Bratenduft entgegen, während wir, mein Hund und ich, ein fremdes Mietshaus betreten. Ich kenne die Leute nicht. Keine Rede kann davon sein, daß sie mich zu ihrer Mahlzeit einladen werden. Trotzdem läuft mir ›das Wasser im Munde zusammen‹. Ich stelle fest, daß auch meinem Hund der Speichel fließt.

Dieses unsinnige Verhalten (der Speichelfluß ist ein *Verhalten*) und diese ›Innere Haltung‹ waren vor Jahrtausenden einmal so unsinnig nicht, wie sie uns heute erscheinen: Wenn unsere Vorfahren, die derselben Leiblichkeit ausgeliefert waren wie ich, den Bratenduft wahrnahmen, stand ihnen wirklich eine Mahlzeit bevor. Das Subjekt lebte innerhalb seiner Familie oder Horde, so daß sie alle ›gemeint‹ waren, wenn die Geruchsstoffe ihre Umwelt erfüllten, und auch der Hund, vorausgesetzt, daß es ihn als Haustier schon gab, hatte teil an der Nahrungsaufnahme. Weit und breit gab es damals andere Menschen nicht. Offenbar, so könnte man sagen, leben wir heute *mittels eines anachronistischen Leibes:* Mietshäuser, in denen nebeneinander und über- und untereinander viele Familien wohnen, die sich gegenseitig nicht kennen und in deren Küchen, jeweils auf wenige Menschen gemünzt, Mahlzeiten zubereitet werden, stehen nicht im Kalkül meiner naiven Leiblichkeit. Der Leib, d. h. das Nervensystem, ist dasselbe geblieben, während die ihm uranfänglich zugeordnete Umwelt der Wandlung verfallen ist.« (Rudolf Bilz, *Die unbewältigte Vergangenheit des Menschengeschlechts,* Frankfurt 1967, S. 213 f.)

Gegen die durch Gerüche, Geräusche und den Anblick fremder Nahrung geweckte Gier (die sich auch in Widerwillen verkehren kann und dies mit der Isolierung der Menschen voneinander immer mehr tut) gab es schon von alters her Vorkehrungen, von denen zum Beispiel die Tischsitten primitiver Stämme zeugen, bei denen es der Anstand erheischt, daß man sich mit seiner Mahlzeit verdrückt oder wenigstens den anderen den

Rücken zukehrt, wenn man ißt, – wie man es andernorts, zumal im Abendland, beim Defäzieren tut. Nicht so die alten Ägypter, deren »Sitten und Bräuche in fast allen Stücken im Gegensatz zu den übrigen Völkern stehen«, wie der Grieche Herodot (II, 35) verwundert notierte: »Ihre Notdurft verrichten sie in den Häusern, das Essen nehmen sie draußen auf der Straße ein. Dafür geben sie den Grund an: das Häßliche, aber Notwendige müsse man im Verborgenen tun, das nicht Häßliche offen« – das heißt: öffentlich, im Kollektiv der Esser.

3.

»Nach langem Suchen hebt er ein Stück Rinde auf, kleiner als ein Ei. ›Wie? Sollten es die Schakale geraubt haben! Verflucht!‹ Und in Wut schleudert er das Brot zur Erde.
Kaum hat er es getan, da steht ein Tisch vor ihm, gedeckt mit allerlei Schlemmereien . . . riesige rote Fleischstücke, Vögel im Gefieder, große Fische, Vierfüßler im Fell, Früchte von ähnlicher Farbe wie Menschenhaut . . . Er bläht die Nüstern, soweit es geht. Er giert danach. Er sagt sich, das sei genug für ein Jahr, für zehn Jahre, für sein ganzes Leben! Je länger er seine aufgerissenen Augen über diese Schmausereien gleiten läßt, desto größer wird ihre Fülle. Sie türmen sich zu einer Pyramide, deren Kanten abbröckeln. Die Weine beginnen zu fließen, die Fische zu zappeln, das Blut in den Schüsseln kocht, das Fleisch der Früchte schwillt ihm entgegen wie verliebte Lippen. Und die Tafel steigt ihm bis an die Brust, bis ans Kinn. Nur ein einziger Teller steht darauf mit einem einzigen Brote, gerade vor seinem Mund . . .« (Flaubert, *Die Versuchung des Heiligen Antonius*, Üb. Arthur Schurig, München 1923, S. 23 f.)

»Florent betrachtete sie stumm, erstaunt, sie so schön zu finden . . . Vor ihr standen in Schüsseln von weißem Porzellan angeschnittene Arleser und Lyoner Würste, Zungen und Pökelfleisch, Schweinskopf in Sülze, ein offener Napf mit kleinen Gurken, eine Büchse Sardinen, deren aufgeschnittener Blechdeckel das gelbe Öl sehen ließ, in dem die Fischchen lagen; dann rechts und links auf Brettern Lebersülze, Schweinssülze, ein gewöhnlicher Schinken von zartroter Farbe, ein blutroter Yorker Schinken mit breiter Fettschicht. Es waren noch andere runde und ovale Schüsseln da mit Räucherzungen, getrüffelter Gelatine, Schweinskopf mit Pistazien; näher bei ihr, besser zur Hand standen gespicktes Kälbernes, Gänseleberpastete, Hasenpastete in gelben Näpfen verwahrt . . . Der Geruch aller Fleischspeisen stieg empor; sie war wie eingehüllt in diesen stillen Frieden, in den Duft der Trüffeln. An jenem Tage war sie herrlich frisch; die Weiße ihrer Schürze und ihrer Ärmel war gleichsam eine Fortsetzung der Weiße der Schüsseln bis zu ihrem fetten Halse, bis zu den rosigen Wangen, wo die zarten Farben der Schinken und die durchsichtige Weiße der Fette sich wiederholten.« (Zola, *Der Bauch von Paris*, Üb. Armin Schwarz, Berlin o. J., S. 94 ff.)

Die Ziele und Wege der Gier sind andere unter den Bedingungen des Mangels als unter denen des Überflusses. Gemeinsam ist ihnen aber der Hang zum Unmaß. Gier kann nicht genug kriegen, also auch nicht befriedigt werden; sie kann nur an sich selbst ersticken, in Überdruß umschlagen. Deshalb ist ihr wahrer Ort die Phantasie. Aber auch er ist nicht autonom gegenüber Schlund und Magen. So sind die Schlaraffenland-Phantasien, da aus dem allgemeinen Mangel geboren, schon dem Satten ein Verdruß: ihm mangelt es nicht am Fraß, sondern am Magen. Mit Hebbel: »Bald fehlt uns der Becher, bald fehlt uns der Wein.« Oder mit Brecht: »Mein Appetit ist

zu schwach – ich bin gleich satt!!« Es genügt der Gier darum nicht, sich ungeheure Mengen von Nahrung zu wünschen, sie muß sich auch den entsprechenden Magen dazuträumen. Rabelais erfand den Riesenfreßsack Gargantua, um seiner Gier Genüge zu tun.

»Also richtete man das Nachtmahl und briet 16 Ochsen, 3 Kalbinnen, 32 Kälber, 63 Zicklein, 95 Lämmer, 300 Milchferkel, 220 Wachteln, 700 Schnepfen, 400 Fasanen, 6000 Hühner und Tauben, 600 Hähnlein, 1400 Hasen, 303 Trappen und 1700 Kapaunen. An Wildpret war etwas Mangel, da man bloß 11 Eber auftreiben konnte, die der Abt von Turpenay schickte, nebst 18 Stück Rotwild vom Herrn von Hochberg; zudem noch 140 Feldhühner, Wasserhennen, Knäckenten, Deichhinkel, Kiebitze, Grüeln, Brachschnepfen, Frankolinen, Krammetsvögel, Rohrdommeln, Störche, Reiher, Drosseln und indische Gockler. Dazu gab's allerhand Tunken, Suppen und Brühen. Wahrlich, es ging nicht knauserig her; auch der Keller spendete vom Besten, was indes keiner Erwähnung bedarf.« (Rabelais, *Gargantua und Pantagruel,* Üb. E. Hegaur und Dr. Owlglass, München 1955, S. 112 f.)

Die Gier setzt auf Quantität, als sinnliches Argument gegen die drohende Knappheit. Wenn an der Nahrung selbst kein Mangel besteht, wird mit Gewürzen argumentiert. In feudalen Zeiten, noch im 17. Jahrhundert, als sie zum Teil knapp und entsprechend luxuriös waren, wurden sie gern mit vollen Händen, unbekümmert um Dosierung und Kombinierung, in die Speisen gegeben: Pfeffer, Muskat, Safran, Ingwer, Nelken, Zimt . . . Wahre Gewürzwellen rollten über Europas Töpfe, vor allem die Pfefferwelle, aber auch eine Safran-, eine Piment-, eine Zimtwelle. Die Folge war jeweils: Knappheit, Preissteigerung, Selektion, Sensibilisierung. So schieden sich dem Gaumen langsam die Substanzen und wurden neu kombiniert.

4.

Die Heraufkunft der guten, d. h. der französischen Küche im 18. Jahrhundert setzte dem Durcheinander, mit dem man sich bis dahin vollgestopft hatte, ein Ende: Es kam die Stunde der Feinschmecker, die den Verdacht, daß auch Schlemmerei nur Völlerei sei, durch raffinierte Rituale der Zubereitung und Einnahme von Nahrung abwehrten.

»Die Feinschmeckerei ist eine leidenschaftliche, überlegte und gewohnheitsmäßige Vorliebe für alle Dinge, die unserem Geschmack schmeicheln.
Die Feinschmeckerei verabscheut die Exzesse. Jeder, der sich überißt oder betrinkt, läuft Gefahr, von ihrer Liste gestrichen zu werden . . .
In physischer Hinsicht ist sie Folge und der Beweis des gesunden und tadellosen Zustands der zur Verdauung bestimmten Organe.
In sittlicher Hinsicht ist sie die stillschweigende Befolgung der Befehle unseres Schöpfers, der uns nötigt zu essen, um zu leben, uns durch den Appetit dazu auffordert, durch den Geschmack unterstützt und durch das Vergnügen belohnt.« (Brillat-Savarin, *Physiologie des Geschmacks,* München 1976, S. 118 f.)

Festgelegt wurden jetzt vor allem die Typen von Mahlzeiten und die jeweilige Reihenfolge der Gerichte. Weniger gegessen wurde sicher nicht, man aß nur eins nach dem andern. Die delikate Zubereitung förderte eher

noch die Gier, die Lust – nicht allein die des Gaumens, sondern auch die sexuelle. Denn die französische Küche ist von ihrem Ursprung her eine Hexenküche: ihre Produkte waren Aphrodisiaca.

»Vor allem die in Speise und Trank verborgenen Zauberkräfte aus dem Reiche Cytherens wurden mit Raffinement, mit Delikatesse im Dienste der Venus verwertet, die eigentliche ›*Gourmandise*‹ wurde ausgebildet, ein verschwenderischer Luxus über die Genüsse der Tafel ausgebreitet. ›On ne sait manger délicatement que depuis un demi-siècle‹, sagt *Mercier*. Die auserlesene Küche der Zeit *Ludwigs XV.* war noch unter *Ludwig XIV.* völlig unbekannt . . . Selbst Prinzen versuchten sich in der Erfindung deliciöser Gerichte. So hatte der Graf von *Artois*, ein feiner Gourmet, eine neue Art der Zubereitung von Kalbsmilch (ris de veau) erfunden, die sehr viel Beifall bei den Kennern fand.

Die erotische Wirkung auserlesener Speisen und Getränke kam besonders bei den ›petits soupers‹ in den Lusthäusern zur Geltung. Der Herzog von *Richelieu* hatte diese kleinen und feinen Soupers, wo Eros den Ton angab, an die Stelle der großen Prunkmahlzeiten gesetzt. *Grimod de la Reynière* gibt eine sehr hübsche Erläuterung der Beziehungen zwischen dem Souper und den Freuden der Liebe, die nach seiner Meinung zu dieser Mahlzeit am besten passen. *Magny* sagt in seiner Schrift über die ›Spectacles nocturnes de Paris‹ (1756), daß es in ›Cytheropolis‹ (= Paris) keinen Menschen in der besseren Gesellschaft gäbe, der nicht zwei- oder dreimal in der Woche ein solches ›petit souper‹ in seiner ›petite maison‹ [eine Art Zweitwohnung, d. h. Liebesnest] seinen Freunden und Freundinnen darböte.« (Eugen Dühren, *Neue Forschungen über den Marquis de Sade und seine Zeit*, Berlin 1904, S. 195 ff., mit zahlreichen hier gestrichenen Belegen)

5.

»Ich stelle mit Stolz fest«, sagte der Dandy Brillat-Savarin 1825, »daß die Koketterie und die Feinschmeckerei, diese beiden großen Errungenschaften, mit denen die bis zum äußersten gesteigerte Geselligkeit unseren dringendsten Bedürfnissen abhalf, beide französischen Ursprungs sind« (a.a.O., S. 125). Das ist die Stimme der Restauration. Die Libertinage ist gezügelt zur Koketterie, das Aphrodisiacum entschärft zum Leckerbissen. Die Verbindung zwischen beiden erscheint nur noch in Form der alten Weisheit, daß Liebe durch den Magen geht, oder nicht einmal dies: Brillat-Savarin sieht den »Einfluß der Feinschmeckerei auf das Eheglück« darin, daß sie zwei ihr anhängenden Ehepartnern »zumindest einmal am Tage eine angenehme Gelegenheit (bietet) zusammenzutreffen. Denn selbst wenn sie nicht im gleichen Bett schlafen . . ., essen sie doch zumindest am selben Tisch« und haben dabei einen ergiebigen Gesprächsstoff, die Feinschmekkerei. »Wird die Feinschmeckerei aber zur Völlerei, Gefräßigkeit und Maßlosigkeit, dann verliert sie ihren Namen und ihre Vorzüge, entgleitet unserer Kompetenz und fällt unter die des Moralisten . . . oder unter die des Arztes . . .« (S. 123/125).

Moralische Warntafeln werden nicht aufs Geratewohl errichtet, sie begegnen einer Verlockung, aber sie machen auch auf sie aufmerksam. Die christlichen wie die bürgerlichen Mäßigkeitsgebote haben dafür gesorgt, daß sie nicht überflüssig wurden: sie *waren* die Verlockung oder wiesen

zumindest die Richtung. So haben die Kirchenmänner jahrhundertelang gegen alimentäre und sexuelle Ausschweifungen gewettert: mit immer weniger Erfolg gerade in ihren eigenen Reihen, wenn man den Dokumenten vom 15. bis 18. Jahrhundert glauben darf, die Mönche, Äbte, Prälaten usw. als die größten Saufbolde, Freßsäcke und Hurenböcke schildern. Die aufklärerischen Utopien und Staatsromane wollten es besser machen und das Problem der Ausschweifung dadurch lösen, daß sie allen reichlich und gleich viel Nahrung und Sex zuteilten, wodurch Neid und Gier und Raffsucht unterbunden würden (kaum aber die Langeweile, die stets die Ursache neuer alter Laster ist). Auch der utopische Sozialismus kam nicht viel weiter als bis zum Traum der Fülle, die der Gier das Wasser abgräbt – ein Traum, der heute im »realen« Sozialismus als der Verwaltung des Mangels weitergeträumt werden darf. Das unterdessen zu politischer und moralischer Macht gekommene Bürgertum hat den Mangel anders bewirtschaftet, und auch den Traum. Beide wurden in die Verantwortung des Einzelnen gelegt. Lieben und Essen gerieten somit unter das Regiment des »Geschmacks«, der sich zur ästhetischen und moralischen Kategorie schlechthin entwickelte, dabei mehr und mehr die objektive Eigenschaft einer Sache an die subjektive Verantwortung dessen bindend, der sie produzierte oder konsumierte – für sich in Anspruch nahm. Geschmack vermittelt zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen: hier kann das bürgerliche Individuum – in engen konventionellen Grenzen – das sein, was es seinem Begriff nach sein soll: autonom, und seine Chance besteht darin, diese Grenzen ein wenig zu öffnen. Wenn es sie aber frischweg überschreitet, »geschmacklos«, »maßlos« wird, hat es sein bißchen Autonomie bald verspielt, es wird als Subjekt eingestuft (was in der Sprache der Behörden und der Pädagogen stets »übles Subjekt« meint) und kommt schließlich in Verwahrung. Ein Hauptgrund für das Einschreiten von Polizei und Psychiatrie waren im 19. Jahrhundert, neben Eigentumsdelikten, jene Fälle von Maßlosigkeit, die sich, was schon im Namen liegt, nicht in den »eigenen vier Wänden« hielten. Die Pädagogen packten das Übel an der Wurzel, der Neigung des Kindes zu Leckerei und Naschhaftigkeit. Beide wurden gern mit Unkeuschheit gleichgesetzt, ihre Folgen fast so schwarz gemalt wie die der Onanie:

»Bei ›Maulvettern und Kuchenmuhmen‹ beobachten wir die ungeregelte Neigung zu ausgesuchten Nahrungsmitteln, die mit dem Namen Leckerei bezeichnet wird, in ihrer vollen Ausprägung. Ihre Schwester ist die Naschhaftigkeit, ihr Sitz die Zunge, ihr Ziel sinnlicher Genuß, ihre Ursache außer der Verführung die Überreizung der Geschmacksnerven bzw. deren Genußmüdigkeit, ihre Folge, in körperlicher Hinsicht, verhängnisvolle Schädigung der Verdauungswerkzeuge und Nerven, in geistig-sittlicher Hinsicht die Blasiertheit mit all ihren natur- und vernunftwidrigen Anhängseln. Die gesteigerte Begehrlichkeit nach absonderlichen Gaumengenüssen wächst leicht zur Leidenschaft empor, die, da sie ›keine Ohren hat‹, den Lecker zum Genüßling, Wüstling, Müßiggänger und Dieb erniedrigt. Schwarz hat Leckerei

immer mit Unkeuschheit gepaart gefunden: manches Verbrechen, mancher Selbstmord mag auf sie als auf die erste Ursache zurückzuführen sein ... Erziehe die Kinder zu edler Einfachheit und stärke in ihnen die Kraft der Entsagung!« (W. Rein, Hrsg., *Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik*, 1895-99, Bd. 4, S. 367 f., zit. nach K. Rutschky, Hrsg., *Schwarze Pädagogik*, Frankfurt 1977, S. 357 f.)

Legitime – oder doch post festum legitimierte – öffentliche Maßlosigkeit gab es im 19. Jahrhundert nur in *einem* Bereich, der seinerseits durch formale Regeln und Konventionen strukturiert war: der Kunst und Literatur. Wie sehr diese (mit Grund und Not auf ihre Autonomie pochende) Domäne des guten Geschmacks zugleich zur Freistatt gezielter Geschmacklosigkeit wurde, verraten die Reaktionen der Kunst- und Sittenrichter. Zum Beispiel Karl Rosenkranz (*Ästhetik des Häßlichen*, 1853, Repr. Stuttgart 1968). Was dieser keineswegs dem Winckelmannschen Harmonie-Ideal verpflichtete Hegelschüler in Kunst und Literatur an Gemeinem, Rohem, Abgeschmacktem, Ekelhaftem etc. aufspürte bzw. aufzuspüren sich verbot, liest sich heute fast wie ein Katalog dessen, was das Leben damals lebenswert machte und die Kunst zur promesse du bonheur. Rosenkranz weiß natürlich, daß es das von ihm Verabscheute im gemeinen Leben alles gibt:

»Die Häßlichkeit der Gefräßigkeit, Trunksucht und Ausschweifung liegt in einer Gebundenheit der Freiheit, die gegen ihren Begriff ist. Weder die Ernährung noch die Zeugung als solche sind, als eine reine Notwendigkeit der Natur, unschön. Sie *werden* es erst, sofern sie die Freiheit des Geistes unterjochen. Für die Tierwelt kann daher diese Gestalt der Häßlichkeit, als eine durch sittliche Begriffe vermittelte, nicht existieren ... Es tritt hier also ein ethisches Moment ein, das unser Urteil bestimmt. Weil jedoch Ernährung und Zeugung an sich notwendige Akte der Natur sind, so kann die Komik gerade an ihnen außerordentliche Mittel gewinnen, indem der Mensch, wenn er von der strengen Gesetzmäßigkeit der Freiheit abfällt und sich dem Sinnengenuß behaglich überläßt, die Schuld von sich auf die Natur abwirft, der er nur als ein *homuncio* seinen Tribut zahle, wie der französische Leichtsinn sich dafür die Phrase erfunden hat zu sagen: *c'est plus fort que moi* ...« (S. 210, 228 f.)

Die solcherart strapazierte Dichotomie von Natur und Geist, Sinnlichkeit und Freiheit macht aus ihrem Zwangscharakter kein Hehl; der Zwang liegt auf beiden Seiten: hier die Abhängigkeit des Menschen von der Natur, unsere Gebundenheit an das Endliche, die Unterjochung des Geistes, dort die strenge Gesetzmäßigkeit der Freiheit, von der der Mensch freilich »abfallen« kann – in die Natur, den »behaglichen Sinnengenuß« oder, schlimmer, in den »Spielraum ekler Lüstelei«, den Rosenkranz »zwischen der Natur und der entschiedenen Unnatur« plaziert, wenn nicht sogar in letztere, »die Unnatur als die Verkehrung des Naturgesetzes durch die Freiheit oder richtiger Frechheit des menschlichen Willens ... Die Sodomiterei, die Päderastie, die lüstern raffinierten Arten des Beischlafs ... usw. sind scheußlich« (S. 322 f.). Hier beißt sich die sittliche Katze in den Schwanz: der Mensch fällt von der Freiheit ab in die Freiheit. Das Mythologem vom Abfall Luzifers scheint durch.

Es ist billig, sich über die Aporien des bürgerlichen Idealismus, der bürgerlichen Moral zu mokieren. Beide sind tot – aber nicht so tot, wie es scheinen mag. Immer noch haben wir Schwierigkeiten mit dem Sinnengenuß: Wann agieren wir »aus Freiheit«, wann triebhaft oder lasterhaft, wann süchtig? Die Spanne zwischen zwanghaftem Genuß und zwanghafter Vermeidung ist in den letzten hundert Jahren breiter geworden, als die bürgerliche Moral sie abgesteckt hatte – jetzt irren wir da herum und wissen oft nicht, worauf die Gier lenken. Es gibt zuviel. Seit der Fouriersche Traum vom Meer aus Limonade (die damals ein Luxus und deshalb Metapher für Mangel war) den westlichen Industrienationen furchtbar in Erfüllung gegangen ist, leiden wir an einem *Mangel an Gier:* Wir müßten ausschweifender sein, dann ginge es uns noch besser und wir könnten (müßten) wiederum mehr fressen, saufen, raffen, während rings um uns gehungert und geträumt wird.

Tatsächlich sind wir irgendwie schlaff geworden. Man weiß nicht mehr so recht, wozu einem das Wasser im Mund zusammenläuft (was es zum Glück noch manchmal tut). Als bedürfte es zur Gier des Mangels. Oder als wäre sie ohne Grenzen des Geschmacks, der Moral, die sie verletzen kann, nicht schön. Oder ist es so, daß die Gier, trotz ihrer palöoanthropologischen Einprägung in unsere Leiblichkeit, von unserer christlich-abendländisch-bürgerlich-sozialistischen, kurz chiliastischen Ausrichtung auf ein Ziel (ob ferner oder näher, real oder imaginär) abhängt, das sie hic et nunc, leiblich, vorwegnehmen kann? Mit dieser Zielorientierung und Fortschrittsgläubigkeit liegt es heute im Argen. Wir bauen nicht mehr auf ein besseres Morgen, eine gelingende Zukunft, und stellen gelegentlich fest, daß wir ohne diesen Blick nach vorn mit dem Augenblick nichts Rechtes anzufangen wissen. So schweift der Blick zurück, sucht das Bessere im Vergangenen, in den Ursprüngen und sieht, weil er nur Blick ist, an der eigenen Leiblichkeit vorbei. Oder bettet sie ein in den Mythos vom kreisenden Rad der Natur, die Saga von der ewigen Wiederkehr.

Gewiß, unsere Sinnlichkeit ist das Immergleiche im immer anderen, aber ebenso gewiß ist sie ohne ihr Je-anders-Sein, ohne aktuelle Gestalt zu gewinnen, nicht etwa Natur, sondern Konfektion. Zur Konfektion, zum Immergleichen und damit schal geworden ist tatsächlich die *individualistische* Gestalt der Begierde, der Gier, und dagegen hilft kein Wille zum »einfachen Leben«, kein Liebäugeln mit »kollektiver« oder »proletarischer« Gier. Eine aktuelle Alternative zur erschlafften Besitz-individualistischen Gier wäre eher die Haltung des sich aussetzenden Subjekts, das der Natur wie der Geschichte, die es prägten, das Ihre läßt und sich darin findet. Walter Benjamin hat es so erlebt:

». . . gleich darauf erschien sie von neuem vor mir auf der Schwelle mit einem Teller, den sie mir unter ununterbrochenem Schwatzen entgegenhielt. Mich aber verließ der Rest meiner

Auffassungskraft für das Italienische. Augenblicks fühlte ich, daß es zum Gehen zu spät war. In einem Brodem von Knoblauch, Bohnen, Hammelfett, Tomaten, Zwiebeln, Öl erschien mir die gebieterische Hand, aus der ich den zinnernen Löffel entgegennahm. Nun meint ihr wohl, dies schluckend müsse mich der Ekel gewürgt haben und der Magen hätte nichts Eiligeres zu tun gehabt, als diesen Brei wieder abzugeben? Wie wenig wißt ihr von der Magie der Speise, und wie wenig wußte ich selbst davon bis zu dem Augenblick, von dem ich hier spreche. Dies zu schmecken war gar nichts, war nur der entscheidende, geringfügige Übergang zwischen jenen beiden: erst, es zu riechen, dann aber, davon gepackt, gewalkt zu werden, ganz und gar, von Kopf zu Fuß, von dieser Speise durchgeknetet, von ihr wie von den Händen dieser alten Hure ergriffen, gepreßt und mit ihrem Safte – dem Saft der Speise oder dem der Frau, das hätte ich nicht mehr sagen können – eingerieben zu werden. Der Pflicht der Höflichkeit war Genüge getan, aber dem Verlangen der Hexe auch, und ich stieg bergan, um das Wissen des Odysseus bereichert, als er seine Gefährten hatte in Schweine verwandeln sehen.« (a.a.O., S. 379)

6.

Also der Ekel. Er ist der Gier stets dicht auf den Fersen, aber diese lauert auch ihm auf, um ihn für sich einzuspannen. »Und dann kam die Paßhöhe des Geschmacks, auf der, wenn Überdruß und Ekel, die letzten Kehren, bezwungen sind, der Ausblick in eine ungeahnte Gaumenlandschaft sich öffnet: eine fade, schwellenlose, grünliche Flut der Gier, die von nichts mehr weiß als vom strähnigen, faserigen Wogen des Fruchtfleisches . . . Haß gegen diese Feigen stieg in mir auf, ich hatte es eilig, . . . all dies Strotzende, Platzende von mir abzutun, ich aß, um es zu vernichten. Der Biß hatte seinen ältesten Willen wiedergefunden« (Benjamin, a.a.O., S. 375). Der älteste Wille des Bisses, das impliziert dieser Text, ist nicht nur jenseits des Ekels – er weiß noch gar nichts von ihm; er meint die Beute, kennt nur Eßbares und Nicht-Eßbares, aber keinen Abscheu. Der ist ein Kulturprodukt. Oder sollte man sagen: er steht an der Schwelle von Natur und Kultur, dem Inzestverbot gleich, dem er vielleicht erwächst?

Spätestens mit dem Übergang zu Ackerbau und Viehzucht stellten sich die Probleme der aufgeschobenen Befriedigung, der Vorratsbildung, der Einteilung und Austeilung von Nahrung, ihrer Zubereitung und Verdauung. Und damit, mit dem »Ursprung der Küche«, von dem zahllose Mythen erzählen, beginnt die überlebensnotwendige Unterscheidung zwischen Roh und Gekocht (= Natur und Kultur) oder, nach dem »kulinarischen Dreieck« von Lévi-Strauss, die Unterscheidung von Roh, Gekocht, Verfault.

»Für sich genommen sind diese Kategorien nur leere Formen, die uns nichts über die Küche einer bestimmten Gesellschaft mitteilen. Nur die ethnographische Beobachtung kann genauer angeben, was eine jede unter ›roh‹, ›gekocht‹ oder ›verfault‹ versteht . . .

Demnach steckt das Dreieck des *Rohen*, des *Gekochten* und des *Verfaulten* ein semantisches Feld ab, aber nur von außen her. Für keine Küche ist etwas einfach nur gekocht, es muß auch auf eine bestimmte Weise gekocht sein. Ebensowenig gibt es Rohes an sich . . . Schließlich lassen auch Küchen, die gegenüber dem Verfaulten sehr aufgeschlossen sind, dieses nur in bestimmter spontaner oder gelenkter Weise zu.« (Claude Lévi-Strauss, *Mythologica III. Der Ursprung der Tischsitten*, Frankfurt 1973, S. 509, 511 f.)

Die Kategorien roh, gekocht, verfault scheinen universal zu sein, ihr Inhalt aber variiert je nach Kultur, und zugleich wechseln die Ekelschwellen. Was ist »verfault«? Aber auch: was ist »verbrannt«, »versalzen«, »ranzig«, oder zu sauer, zu süß, zu bitter? Und was sind unerlaubte = unangenehme Verbindungen von Geschmacksqualitäten? Physiologisch läßt sich das nicht festmachen, nur kulturell und, in individualistischen Kulturen, individuell.

». . . die kultivierten Völker Europens (dürften) hauptsächlich darin übereinstimmen, sowohl was die Zunge gar zu heftig reizt als das ganze Fade und Geschmacklose vom Begriff des Leckern auszuschließen, hingegen dasjenige vorzüglich wohlschmeckend zu finden, was auf ihre Nervenwärzchen einen sanfteren Eindruck macht, weil in seiner Zusammensetzung streitende Elemente miteinander gebunden und gesättigt sind. Alles ganz Bittere, ohne anderweitige Beimischung, so wie das Faulichte, dessen Grundstoffe, durch die Auflösung entwickelt, um soviel heftiger neue Verbindungen suchen, ist ekelhaft und unangenehm; alles Herbe, Zusammenziehende, Ätzende und Ranzige ist nicht nur widerlich, sondern verletzt auch die zarten Werkzeuge des Geschmacks. Süßigkeiten aber, milde Säuren, Mittelsalze, Fettigkeiten und die flüchtigen Öle des Gewürzes sind entweder an sich wohlschmeckend oder machen doch in Verbindung miteinander den unbeschreiblich lieblichen Eindruck, den wir *lecker* nennen müssen. Durch die Beimischung des Süßen, Sauren oder Würzhaften erhält sogar in manchen Fällen das Widerliche einen ganz erträglichen, oft pikanten und von leckern Zungen sehr gesuchten Reiz, für welchen die Kunstsprache unserer Sardanapale die erborgten Namen fumet und haut-gout geheiligt hat.« (Georg Forster, »Über Leckereien«, 1788, *Werke*, 3. Bd. Frankfurt 1971, S. 24)

In Fragen des Geschmacks, sagt Forster, *darf* nicht gestritten werden, und er fährt fort: »in der Tat versuchte man vergebens, den Grönländer zu überreden, daß Tranöl nicht der wahre Göttertrank sei, so wie es wahrscheinlich auch verlorene Mühe wäre, unsern Gaumen mit diesem ekelhaften Walfischfette aussöhnen zu wollen« (S. 12). Schon ist das Urteil gefallen: Tranöl *ist* ekelhaft. So haben auch amerikanische Soldaten, nach der Landung der Alliierten in Nordfrankreich 1944, Käsefabriken der Normandie des von ihnen ausgeströmten »Leichengeruchs« wegen zerstört. – Forster bekennt sich übrigens ganz offen zu seinem Geschmacks-Ethnozentrismus und begründet ihn mit der »Höhe der wissenschaftlichen sowohl als technischen Bildung«, die das Abendland zugleich »zu allen Enormitäten einer raffinierten Sinnlichkeit« geführt habe:

»Nur der Europäer kann daher bestimmen, was ein Leckerbissen sei, denn nur er ist vor allen andern Menschen im Besitz eines feinen unterscheidenden Organs und einer durch vielfältige Übung erhöhten Sinnlichkeit, oder mit andern Worten: er hat wirklich einen leckeren Gaumen, und neben seinen Gastmählern besteht der Genuß selbst einer chinesischen Tafel nur in einer unflätigen Fresserei. Ihm frönen alle Weltteile mit ihren Erzeugnissen, deren mannigfaltige, oft sogar widersprechende Eigenschaften sein weiserer Sinn allein zu einem vollkommenen Ganzen vereinigt . . .

Die Leckerhaftigkeit unseres Weltteils unterhält Geschäftigkeit und Betrieb im ganzen Menschengeschlechte. Der ganze Handel von Westindien und Afrika und ein großer Teil des Handels im mittelländischen Meere beruht auf der ungeheuern Konsumtion von ausländischen Leckereien im Norden . . .« (a.a.O., S. 15, 22)

7.

Europas Offenheit für Fremdes, d. h. seine hinlangende Aneignung fremder Schätze (Gewürze, Spezereien etc.) hat in der Tat seinen Geschmackshorizont erweitert, seine Ekelschwellen verschoben – und zugleich seinen Ethnozentrismus gestärkt. In anderer Hinsicht nämlich rückten die Ekelschwellen gleichzeitig auch vor, weil das Fremde, Exotische, Wilde abgewehrt werden mußte: die »Natur«, von der man selbst abstammte und der man nicht mehr hörig sein durfte. Man wollte sie beherrschen. Auch die innere Natur. Was Herder 1787 noch »allen sinnlichen Menschen, Kindern, Weibern, Menschen in Leidenschaft, in Verrückung, im Traum der Gedanken, sogar in jedem Augenblick, da sie nicht auf der Hut sind«, zugebilligt hat, nämlich alles »sinnlich (zu) ordnen«, das wird bald nur noch den Kindern – und in Maßen den Frauen – gestattet: auf Widerruf. Jetzt begann die Gleichsetzung von frühen Entwicklungsphasen der Völker und der Individuen. Vom Standpunkt des erwachsenen, wohlsituierten europäischen Bürgers aus waren »Wilde« noch Kinder und umgekehrt. Frobenius nannte noch 1901 seine für Gymnasien gedachten »Bilder des Lebens, Treibens und Denkens der Wilden«: *Aus den Flegeljahren der Menschheit.* Mochten diese Wilden in den Flegeljahren verharren – der europäische Knabe durfte es nicht. Die vielen Berichte und Bilder aus »fernen Ländern«, wo »Naturkinder« unbekümmert sinnlich in den Tag hineinlebten (oder zur Arbeit gepeitscht werden mußten), waren Warntafeln: Wir sind anders, oder besser: Jene sind anders. Das Andere drohte (oder lockte) schon an den Rändern Europas, oder auch in Gestalt von Juden, die gleich anderen Orientalen die Nahrungsaufnahme gleichsam haptisch-olfaktorisch vollzogen, ohne die vorgeschriebene Distanz zwischen Mund und Teller.

»Distanz« war der neue Modus des Umgangs mit der Welt und den Menschen, sein bevorzugtes Medium der Blick, nicht Schmecken, Riechen, Fühlen usw. So wurde auch die eigene Leiblichkeit entwertet; der Körper geriet unter den Verdacht, zu »roh« zu sein – oder verfault, wie vor allem seine Ausscheidungen: Schweiß, Schleim, Speichel, Sperma, Blut, von Kot und Pisse ganz zu schweigen (die einzige Ausnahme waren Tränen, die darum reichlich flossen). Tabu waren diese Ausscheidungen mehr oder weniger schon immer; jetzt aber wurden sie schlicht verleugnet und verbannt. Die Folgen, die die neuen Sauberkeitsrituale für die Tischsitten hatten, und haben, liegen offen zutage – wie ein lettre volée. Eine Fülle von Witzen bezeugen es. Zum Beispiel dieser: »Ich hab reingespuckt«, schreibt einer auf einen Zettel, als er sein Bier für einen Sprung zum Lokus auf der Theke stehen lassen muß. Als er zurückkommt, steht daneben: »Ich auch.«

Die Zubereitung, die Servierung und Einnahme des Essens unterliegen jetzt strengen Regeln, bis zum Verbot bestimmter Worte und Geräusche beim

Essen und zur peinlichen Beseitigung der Reste auf den Tellern, der Krümel auf Tisch und Boden. Überall lauert der Ekel. Er heftet sich auch an bisher Genießbares, das Ungenießbarem zu nahe kam, oder das durch sein Aussehen, seinen Geruch an die verfehmten Körperausscheidungen erinnert – wie umgekehrt solche Assoziationen zur Quelle besonderer, oft geheimer oder verschobener Lust werden können. So dürfte bei Kindern die erlaubte Lust am Kakao, seiner farblichen und phonetischen Verwandtschaft wegen, manches mit der verbotenen Lust an der Kacke zu tun haben. Undurchsichtiger und automatischer noch wirken die Eßtabus dort, wo sie sich verschränken mit sexuellen und besonders oralen Tabus.

»Die Idiosynkrasie gegenüber Speisen und Getränken von gewisser Farbe und Konstanz (ist) die Reaktion auf infantile, meist mit Koprophilie und Urophilie zusammenhängende Wunschregungen . . . Der Reiz zum Spucken und Erbrechen beim Anblick ›ekelhafter‹ Dinge ist nur die Reaktion auf den unbewußten Wunsch, diese Dinge in den Mund zu nehmen.« (Sándor Ferenczi, *Bausteine zur Psychoanalyse*, Bern 1934, S. 34)

»Schon der Gedanke, den Schwanz in den Mund zu nehmen oder die Möse zu lecken, erregt Abwehr und Ablehnung. Frauen und homosexuelle Männer sehen sich vor das Problem gestellt: Wohin mit dem Zeug. Und wer bis dahin geglaubt hat, er sei von Unterdrückungsmechnismen in seiner Kindheit verschont geblieben, erfährt spätestens hier, daß auch an ihm einiges verkorkst ist.« (Günter Amendt, *Sexfront*, Frankfurt 1969, S. 134

8.

»Einst hatten weder Menschen noch Tiere einen After, und sie kackten durch den Mund . . .«, beginnt ein Taulipang-Mythos, den Lévi-Strauss (a.a.O., S. 508) anführt. Der Bogen, der mit den letzten Zitaten geschlagen wurde, ist nicht willkürlich oder illegitim. Er zeigt den psychoanalytischen Aspekt einer anthropologischen Konstante. »Anthropologen haben immer wieder beobachtet, daß es eine universale Tendenz gibt, rituelle und verbale Assoziationen zwischen dem Essen und dem Geschlechtsverkehr herzustellen«, sagt Edmund Leach (»Anthropologische Aspekte der Sprache: Tierkategorien und Schimpfwörter«, in: E. H. Lenneberg, Hrsg., *Neue Perspektiven in der Erforschung der Sprache*, Frankfurt 1972, S. 52). Damit ist mehr gemeint, als daß Liebe durch den Magen geht: Essen und vögeln werden im Vollzug gleichgesetzt; was für das eine, gilt auch für das andere, im Genuß wie im Abscheu oder Verbot. Leachs Hypothese ist nun, daß die Kategorisierung der Tiere im Hinblick auf ihre alimentäre Genießbarkeit mit der Kategorisierung der Menschen im Hinblick auf ihre sexuelle Genießbarkeit korrespondiert. Zugrunde liegt dieser Korrespondenz die Erfahrung von Nähe oder Ferne und die Distinktion der Kategorien im Spektrum unserer Auffassung. Anders gesagt: es geht um die Wirkung von Tabus, die Leach in überraschender Weise, nämlich streng kognitiv bestimmt: Tabu ist sozusagen das, was unter den Tisch unserer bewußten bzw. erlaubten Wahrnehmung fällt.

»Wenn wir . . . nur dadurch die Umgebung als aus einzelnen Dingen zusammengesetzt wahrnehmen können, daß wir unsere Erkenntnis der Nicht-Dinge, die die Zwischenräume füllen, unterdrücken, dann wird natürlich das, was unterdrückt wird, besonders interessant . . . (Wir haben also) das verschiedentlich von Anthropologen und Psychologen beschriebene Phänomen, daß alles, was tabu ist, einen Brennpunkt nicht nur eines besonderen Interesses, sondern auch der Angst darstellt. Was immer tabu ist, ist heilig, wertvoll, wichtig, mächtig, gefährlich, unberührbar, schmutzig, nicht erwähnbar . . .

Die Ausscheidungen des menschlichen Körpers sind allgemein Gegenstände einer intensiven Tabuisierung . . . Diese Substanzen sind in einer äußerst fundamentalen Weise zweideutig. Das erste und beständige Problem des Kindes besteht darin, die primäre Grenze zu bestimmen: ›Was bin ich in Abgrenzung zu der Welt?‹ ›Wo höre ich auf?‹ In diesem fundamentalen Sinn sind Däkalien, Urin, Samen und so fort sowohl Ich als auch nicht Ich . . . (Aber) es ist nicht einfach so, daß diese Substanzen als schmutzig empfunden werden – ihnen wohnen bestimmte Kräfte inne . . .

(Immer sind es) die zweideutigen Kategorien, die das größte Interesse auf sich ziehen und die am intensivsten als tabu empfunden werden. Die allgemeine Theorie besagt, daß das Tabu sich auf Kategorien bezieht, die im Hinblick auf deutliche Opposition anomal sind . . . (S. 47 f.)

Was im Sinne dieser Tabu-Theorie zweideutig bleibt, hängt stark von der jeweiligen Kultur und ihren sprachlichen Klassifikationen ab. Leach illustriert seine Hypothese der Korrespondenz von alimentärer und sexueller Genießbarkeit am englischen Material (das nicht einmal mit dem deutschen, noch weniger mit dem französischen ganz übereinstimmt): Vom Standpunkt eines beliebigen männlichen Ichs aus gliedern sich die jungen Frauen seiner sozialen Umwelt in vier Klassen, denen vier Klassen von Säugetieren entsprechen:

	Frauen	*Tiere*
1.	Diejenigen, die sehr nahe sind – »echte Schwestern«, immer eine stark inzestbeladene Kategorie.	Diejenigen, die sehr nahe sind – »pets« (Pferde, Hunde), immer in starkem Maße nicht eßbar.
2.	Diejenigen, die zwar verwandt sind, aber nicht sehr nahe – »Cousinen ersten Grades« in der englischen Gesellschaft, »Sippen-Schwestern« . . . In der Regel sind Heiraten mit dieser Kategorie entweder verboten oder werden stark mißbilligt, aber voreheliche sexuelle Beziehungen können toleriert werden oder werden sogar erwartet.	Diejenigen, die zahm sind, aber nicht sehr nahe – »farm animals«/Haustiere, größtenteils eßbar, aber nur, wenn sie nicht erwachsen oder wenn sie kastriert sind. Wir essen selten ein sexuell funktionstüchtiges erwachsenes Haustier.
3.	Nicht zur Verwandtschaft gehörende Nachbarinnen (Freundinnen), potentielle Ehepartnerinnen. Dies ist die Kategorie, aus der das Ich im Normalfall eine Frau zu bekommen erwartet. Sie enthält außerdem potentielle Feinde, da Freundschaft und Feindschaft alternierende Aspekte derselben strukturellen Beziehung sind.	Tiere in Wald und Flur, »game«/Wild – eine Kategorie, der gegenüber wir teils Freundschaft, teils Feindseligkeit empfinden. Das Wild lebt unter dem Schutz des Menschen, ist aber nicht zahm. Diese Tiere sind eßbar, wenn sie sexuell funktiontüchtig sind, sie werden aber nur zu festen Zeiten des Jahres und nach festen Jagdritualen getötet.

4. Entfernte Fremde – von denen man weiß, daß sie existieren, mit denen aber keine sozialen Verbindungen irgendwelcher Art möglich sind. Ferne wilde Tiere – nicht der menschlichen Kontrolle unterworfen, nicht eßbar.

Während in Frankreich etwa Pferde durchaus »eßbar« sind und im Mittelmeerraum zum Teil auch Hunde, können beide Arten im englischen Spektrum des Eßbaren keinen Platz finden: sie stehen den Menschen zu nahe – das heißt: dem Menschlichen, dem Sündigen, dem Schmutzigen.
Leachs Hypothese wird indirekt bestätigt durch das katholische Fastengebot: Die überhaupt keinen Geschlechtsverkehr haben dürfen, die Mönche, dürfen auch kein Fleisch essen. Der den Mönchen alltäglich wie der Gemeinde freitags auferlegte Verzicht auf Fleisch einschließlich Geflügel wurde zwar mit der zur Abtötung der Fleischeslust notwendigen Bändigung des sinnlichen Appetits motiviert – aber warum darf er sich dann an Karpfen oder Klößen befriedigen? Hinter dem Fleischverbot steht sicherlich die Angst, daß der Leib sich durch Stoffe, die aus tierischer Paarung stammen, beschmutzen könne. Fische begatten sich nicht nach Art der Säuger und Vögel, darum sind ihre Leiber sauberer.
Interessanter wird die Sache, delikater auch, wenn man von den Säugern zu anderen Tierarten kommt. In England gibt es eine fünfte Hauptkategorie, das Ungeziefer, die sich mit den anderen überschneidet und bezeichnenderweise stark tabu-beladen ist. Vieles, was darunter fällt, ist anderswo ein Nahrungsmittel. Am stärksten unterscheiden sich die Geschmäcker (die Kategorien) bei Insekten, Schalentieren, Amphibien. »Der Umstand, daß Froschschenkel in Frankreich eine Delikatesse für Feinschmecker sind, in England jedoch überhaupt nicht als Nahrung in Betracht kommen, bewirkt, daß Engländer mit den Anzeichen kalter Verachtung von den Franzosen als ›Fröschen‹ sprechen« (Leach, a.a.O., S. 40).

9.
Wie ist die kulinarische Sonderstellung Frankreichs zu erklären? Warum ging Gott nach Frankreich? Dafür gibt es sicher nicht nur einen Grund. Auffällig ist jedenfalls die Korrelation von französischer Kochkunst und Liebeskunst seit dem 18. Jahrhundert, die auf enge Beziehungen zwischen den beiden schließen läßt, über die von Leach dargelegten Korrespondenzen zwischen dem Essen und dem Geschlechtsverkehr hinaus bzw. sie unterlaufend – denn wenn es hier um die *legitimen* Formen des sexuellen und alimentären Genießens von Fleisch geht, scheinen im Frankreich der Aufklärung die *illegitimen*, die tabuverletzenden Formen sich durchgesetzt zu haben. Die »gute« Küche hatte, wie gesagt, anfänglich Aphrodisiacum-Funktionen; Liebes- und Kochkunst entwickelten sich im Gleichtakt und am gleichen sozialen Ort, nämlich nicht am Hof, auch nicht in den

städtischen Hôtels des Adels und des Kaufmannskapitals, sondern in den intimen »petits maisons« und den Bordellen, also außerhalb sowohl der Familie wie der öffentlichen Reputation – außerhalb der kulturell legitimen sexuellen und alimentären Verkehrsformen. Sie gehörten eng zusammen, nicht nur wegen ihrer zeitlichen und räumlichen Koppelung, sondern auch durch ihre »Genußverschränkung«, die Verbindung von oraler (und analer) Sexualität mit »genitaler« Gourmandise, die nicht frei war von blasphemischen Momenten (wie überhaupt die Tabus einer Kultur ein System bilden: wer eines verletzt, verletzt virtuell auch ein zweites, drittes – alle.)
Daß es sich hierbei nicht um eine französische Entgleisung oder Spezialität handelt, vielmehr um eine besondere gesellschaftliche Konstellation, bezeugen vergleichbare Fälle aus der Kulturgeschichte. Der locus classicus dürfte das *Gastmahl des Trimalchio* sein, das die Motive vereinigt:

». . . blickte ich wieder auf den Tisch und bemerkte eine neue Überraschung. Da war schon eine Anrichte mit mancherlei Kuchen aufgetragen worden. Die Mitte nahm ein vom Konditor gefertigter Priapus ein, der wie üblich in einem reichlich weiten Schurz Früchte aller Art und Weintrauben emporhielt. Allzu begierig griffen wir nach diesen Herrlichkeiten. Doch eine neue Überraschung dämpfte unsere Freude. Denn alle Kuchen und alle Früchte spritzten schon beim leisesten Druck Safran aus, und diese widerliche Flüssigkeit kam uns bis in den Mund. Wir glaubten, dieser Gang, der mit einem so rituellen *[religioso]* Dufte getränkt war, sei ein geheiligter *[sacrum]*, richteten uns alle hoch auf und riefen: ›Dem Kaiser, dem Vater des Vaterlandes, Heil!‹ Als sogar nach dieser Huldigung *[venerationem]* dennoch einige nach den Früchten griffen, füllten auch wir unsere Servietten . . .« (Petronius, *Das Gastmahl des Trimalchio*, Üb. Carl Hoffmann, München 1937, S. 111)

Koprophilie, Fellatio, Sakrileg: drei Tabus werden zugleich verletzt, als Höhepunkt eines Schlemmermahles. Freud betonte, daß »das exkrementelle Interesse beim Kinde anfänglich von den sexuellen Interessen nicht getrennt« sei und daß die spätere Scheidung unvollkommen bleibe: »die ursprüngliche, durch die Anatomie des menschlichen Körpers festgelegte Gemeinschaft schlägt noch beim normalen Erwachsenen in vielen Stücken durch«, und das entspricht, sagt Freud, den Befunden der Volkskunde, die uns nicht nur zeigt, »wie sehr sich die Behandlung exkrementeller Stoffe auf anderen Kulturstufen der infantilen Weise annähert«, sondern auch, daß die »primitiven, wahrhaft unausrottbaren koprophilen Interessen (fortleben) in Zauberbrauch, Volkssitte, Kulthandlung und Heilkunst« (X, 455). Die Kochkunst fehlt in dieser Liste, trotz der von Freud wiederholt hervorgehobenen engen Verbindung von sexuellem und Nahrungstrieb. Ein blinder Fleck? Seine Deutung könnte ein Freudsatz aus demselben Kontext liefern, nämlich »daß körperliche Reinlichkeit sich meist eher mit der Sünde als mit der Tugend vergesellschafte« (S. 453): Die zivilisierte Küche, die feinen Tischsitten sind das den sündhaften Genüssen auferlegte Reinlichkeitsritual, das sie verbannt: fürs Bewußtsein, für den Gaumen. Wir genießen blind. Der deftigen Freßlust des 15. und 16. Jahrhunderts, wie sie vor allem

in *Gargantua und Pantagruel* gefeiert wird, stachen Koprophilie und Blasphemie, ja sogar Kannibalismus, noch verlockend ins Auge:

». . . ›Unserm Abt schmeckt das Weiße beim Kapaun am besten. Hm! Aber am zartesten ist halt doch so ein Nonnenschenkel.‹
›In der Beziehung scheint Euer Abt kein Fuchs zu sein; die fressen nämlich von den Kapaunen, Hühnern und Hähnen das Rote immer eher als das Weiße.‹
›Wieso?‹ – ›Ei, weil sie keine Küche haben, sie weiß zu bräteln. Rotes Fleisch ist rohes Fleisch, außer bei Krebsen und Hummern, die im heißen Wasser zu Kardinälen werden.‹ – ›Holla, sapperment, da scheint unserm Pförtner der Kopf noch nicht gar gekocht zu sein; seine Augen sind rot wie ein Glas Burgunder. – Hm, der Hasenschlegel da ist was Feines für gichtbrüchige Leut'. Aber weil ich grad' davon red': Warum ist ein Dirnenschenkel immer frisch?‹
›Das ist ein Problem‹, gab Gargantua zur Antwort, ›über das sich Aristoteles und Plutarch ausschweigen.‹
›Wegen dreierlei Gründen‹, explizierte der Mönch, ›warum alleweil ein Ort frisch ist: primo, weil das Wasser daran entlang plätschert; secundo, weil die Sonne nie an das schattige und dunkle Plätzlein kommt, und zum dritten, weil dort ständig ein Windlein weht, bald vom Nordloch her, bald aus der Hosenlatzregion. Hahaha . . .‹« (a.a.O., S. 116 f.)

Die Verfeinerung der Sitten im 18. Jahrhundert brachte dann das, was der (deutsche) Biedermann voll lüsterner Abwehr »Schweinzeug« (in der Liebe) und »kleine Schweinereien« (aus der Küche) nannte. Die Ausbreitung der letzteren Errungenschaft von den petites maisons aus über Paris und fast das ganze Frankreich bleibt gleichwohl überraschend. Eine vermittelnde Rolle dürften die Restaurants gespielt haben, die in der Revolutionszeit aufkamen (viele durch die Flucht ihrer Herrschaft brotlos gewordene Köche fanden hier ein neues Wirkungsfeld) und im Laufe des 19. Jahrhunderts zu einer festen Institution, fast könnte man sagen: zu einer Hohen Schule der Nation wurden: Hier war das Schlemmen legitim, und es war oftmals, in den »kleinen Salons«, die Vorstufe und Vorlust zur mehr oder weniger illegitimen Liebe – der Übergang war fließend (dank Sekt oder Likör). So führt in Zolas Roman *La curée* Maxime Saccard seine schöne, vergnügungssüchtige Stiefmutter Renée zu einem mitternächtlichen Souper in das Restaurant des Café Riche:

»Ihre dreißig Jahre verjüngten sich bei diesem Abenteuer . . . und dieses Kabinett, dieses Tête-à-tête mit einem jungen Mann, so nahe dem Taumel der Straße, peitschte sie auf. Sie wurde Mädchen. Entschlossen machte sie sich an die Austern. Maxime . . . sah lächelnd zu, wie sie sie schlürfte. ›Meiner Seel', du wärst keine schlechte Animierdame für Soupergäste.‹
. . . Um den Kellner nicht rufen zu müssen, stellte Maxime die Austernschalen auf die Anrichte und holte von dort das Rebhuhn. Der Tisch war mit dem Luxus der großen Restaurants gedeckt. Auf dem Damasttischtuch lag ein Hauch süßer Ausschweifungen, und Renées feine Hände gingen mit leichtem Zittern des Wohlgefühls von Gabel zu Messer, vom Teller zum Weinglas . . .
Zierlich knabberte sie an einem Rebhuhnknöchelchen, das sie mit den Fingern hielt, und fuhr gedämpfter fort: ›Das Böse, mein Lieber, das müßte etwas Erlesenes sein. Ich bin eine anständige Frau, und wenn ich mich langweile und die Sünde begehe, vom Unmöglichen zu träumen, dann fallen mir viel schönere Sachen ein als allen deinen Blanche Muller. Dessen bin

ich gewiß.‹ Und sehr ernst fügte sie noch dieses tiefe Wort eines naiven Zynismus hinzu: ›Auch das ist eine Frage der Erziehung, verstehst du das nicht?‹
. . . Die Konsole war noch nicht geräumt, es gab dort noch Trüffeln, ein süßes Dessert, Spargel, die in dieser Jahreszeit selten waren. Er brachte alles herbei . . . Sie nahmen von allen Gerichten, und schließlich leerten sie immer lustiger die Flasche Champagner. Dann ergingen sie sich in schlüpfrigen Betrachtungen . . .« (Zola, *Die Meute*, Üb. Felix Stössinger, Zürich 1954, S. 240 ff.)

Es folgt der Inzest und bei Renée ein Anfall moralischen Ekels als der – zugegeben: niedrige – Preis der zuvor durch den Griff nach verbotenen Früchten gewonnenen Lust. – Das gegenläufige Schema, ein grandioses Bild des physiologischen Ekels, gezeugt aus moralischem, findet sich ebenfalls bei Zola. Florent, städtischer Aufseher in den Hallen, diesem »Bauch von Paris«, leidet unter der sexuell getönten Aggressivität der Fischweiber, »deren Worte und Gebärden einen üblen Duft zu haben schienen«, bis ihn die ganze Anhäufung von Nahrung, in deren Mitte er lebt, wahrhaft anstinkt.

»[Im Frühjahr] war es ein noch unbestimmter Mißduft, ein anwidernder, süßlicher Geruch von Feuchtigkeit, der über dem Boden schwebte. Dann, an den heißen Juninachmittagen, stieg der Gestank empor und sättigte die Luft mit pestilenzartigen Dämpfen . . .
Sein enger Magen eines hageren Menschen drehte sich um, wenn er an diesen Fischen vorüberkam, die in der großen Hitze faul wurden. Sie nährten ihn mit ihren starken Gerüchen und erstickten ihn, als habe er eine starke Verdauungsstörung infolge der Gerüche gehabt. Wenn er sich in seinem Büro einschloß, folgte ihm der Ekel dahin, drang durch die Ritzen der Tür und des Fensters ein . . . An den flammenden Abenden jedoch, wenn die Gerüche aufstiegen und gleich heißen Dämpfen die großen, goldigen Strahlen durchzitterten, erfaßte ihn von neuem der Ekel, und sein Traum verwandelte sich dermaßen, daß er an riesige Schwitzkammern dachte, an ekelhafte Kufen eines Abdeckers, in denen das ungesunde Fett eines ganzen Volkes schmelzen werde.« (a.a.O., S. 181 ff.)

10.

Was bei Florent noch als persönliche Idiosynkrasie erscheint, hat sich in den letzten hundert Jahren unserer westlichen Zivilisation zu einem allgemeinen Tabu ausgewachsen: im Zuge der fortschreitenden Trennung von öffentlichem und privatem Bereich vollzog sich die Ein- und Abschließung nicht nur des Speisens, sondern auch der Speisen und Nahrungsmittel in der Intimsphäre und dafür vorgesehenen Örtlichkeiten. Küchendünste des Nachbarn mag man nicht mehr riechen; sie werden »nach hinten« oder durch Schächte abgeführt. Man mag auch die Rohmaterialien nicht mehr riechen; sie werden – angeblich aus hygienischen Gründen, die aber fast immer nur Rationalisierungen anderer Gründe sind – abgepackt in Dosen oder Klarsichthüllen, bei denen es keinen zu ekeln braucht – solange er sie nicht öffnet. Die Pariser Hallen sind mittlerweile abgerissen worden – unsere Supermärkte kühlen tief, was verderblich ist. Ein Problem stellen noch die Kantinen, Mensen und andere Stätten öffentlicher Speisung; es wird

dadurch gelöst, daß die dort verabreichte Nahrung eigentlich keine mehr ist. Wäßrig wird der Mund bei all dem nur noch dem Kulturpessimisten, der seinen Widerwillen genießt, wie zum Beispiel der alte Horkheimer:

»Der Prozeß der Zivilisation kann am kulinarischen Geschmack beobachtet werden. Infolge der künstlichen Produktionsmethoden in Landwirtschaft, Metzgerei, Küferei werden die starken Speisen, die Unterschiede abgeschliffen – ganz wie auf anderen Gebieten. So wie heute ein Spargel ähnlich einer Erbse schmeckt, nimmt auch, infolge der Manipulationen, der eigene Geschmack des Schinkens und der Wurst ab, der Salat, die Kartoffel büßen von ihrem spezifischen Aroma ein. Der Wein trägt immer noch die Zeichen des Unterbrechens seines Gärungsprozesses und des vorsorglichen Zusatzes von schwefliger Säure an sich. Das steht alles im Dienste rascherer, rationellerer, umfangreicherer Produktion. Als Wirkung davon verflacht freilich auch das subjektive Organ, und eine Karotte von ehedem dürfte heute schon den zivilisierten Gaumen anmuten wie den Bürger das Betreten eines knoblauchgeschwängerten Mietshauses in Lennox Avenue.« (S. 46 f.)

Dem allen mag so sein. Und es mag – hoffen wir's – auch so sein, wie der letzte zitierte Satz es unfreiwillig sagt (denn wenn der heutige Gaumen auf die gestrige Rübe *so* reagiert, dann ist er keineswegs verkümmert, sondern bereit für Sensationen). Was folgt daraus? Zunächst, was Horkheimer und andere Kulturkritiker betrifft: Junge Hure, alte Betschwester. Links freilich altern die Huren heute schnell. Kaum haben sie gelernt, daß »der« Kapitalismus an allem schuld ist, schicken sie sich in die Misere und mampfen Ungenießbares. Oder sie ziehen die privatistische Konsequenz daraus: den »alternativen« Kohl und Quark. Es gibt andere Möglichkeiten, zu denen gerade »der« Kapitalismus die Esser treiben könnte, sofern sie's noch nicht verlernt haben, Genuß zu suchen oder, nach Marcuse, das Nicht-Notwendige als »*vitales* Bedürfnis« zu begreifen, zu ergreifen. Daß solche Einstellung im Ruch der Privilegiertheit steht, sollte sie nur um so verlockender machen. Die Aufklärer, die Jakobiner wußten das:

»Ohne den Mißbrauch zu rechtfertigen, ist er gleichwohl die Bedingung alles Guten, was der Menschengattung eignet; und ohne die Schwelger des alten Roms oder irgendeiner freien Reichsstadt in Schutz zu nehmen, müssen wir gestehen, daß man ihnen zum Teil die emsigere Untersuchung der Natur in allen Weltteilen schuldig ist. Es bedarf auch in der Tat nur eines Blickes auf den Gang der Entwicklung unserer Sinnlichkeit, um uns zu überzeugen, daß wir fast alle unsere Kenntnisse dem Sinne des Geschmacks verdanken; und gleich wie Bedürfnis von der einfachsten Art der Stachel ist, der unwillkürlich unsere ersten Bewegungen erregt, so wird im Fortgange der Ausbildung, wenn mehrere Gegenstände die Begierden reizen, ein vervielfältigtes Bedürfnis die Quelle neuer Tätigkeit . . . Es war sicherlich kein geringer Fortschritt im Denken von der Sorge für den Magen zu der Sorge für den Gaum!« (Georg Forster, a.a.O., S. 20 f.)

Merke: »Tu sagte: . . . wenn man nach Genuß strebt, wie sollte man da kämpfen? Me-ti sagte: Wenn man nicht nach Genuß strebt . . ., warum sollte man da kämpfen?« (Brecht, *Me-ti*, GW V, 576)

Til Schulz, Frankfurt a. M., ist durch ein vorbereitendes Exposé und Gespräche über das Thema an diesem Beitrag beteiligt.

»Die Ästhetik des Widerstandes ist nichts anderes als der Widerstand der Ästhetik.«
Alfred Andersch

Alfred Andersch

●

Öffentlicher Brief an einen sowjetischen Schriftsteller, das Überholte betreffend

Reportagen (über Mexiko, Spanien, Portugal) und Aufsätze (über Politik und Kunst).

Erstausgabe
detebe 1/XIII, 224 Seiten, 7.80

●

Winterspelt

Roman.

»Für mich das bedeutendste deutschsprachige Werk über den Zweiten Weltkrieg ... Das bisher belangreichste Werk eines der größten Erzähler der deutschen Gegenwart.«
JEAN AMERY

»Ein großes Werk. Jede Kritik an 'Winterspelt' richtet sich gegen den Kritiker.« *WOLFGANG KOEPPEN*

Erstmals als Taschenbuch
detebe 1/IX, 600 Seiten, 9.80

Edgar Hilsenrath „Der Nazi & der Friseur". Roman. Linson mit Schutzumschlag. 424 Seiten. DM 28,—
ISBN 3-88097-058-0

Edgar Hilsenrath

Der Nazi & der Friseur

Roman

Braun

Edgar Hilsenrath beschreibt den Lebenslauf des Deutschen Max Schulz — Sohn der arischen Nutte Minna Schulz —, der mit dem Juden Itzig Finkelstein heranwächst und bei Finkelsteins Vater das Friseurhandwerk erlernt. 1933 tritt Max Schulz in die SA ein und wechselt schließlich zur SS, bei der er — im KZ Laubwalde eingesetzt — zum Massenmörder wird.

Literarischer Verlag Helmut Braun KG
Dünnwalder Mauspfad 390
5000 Köln 80
Telefon 0221-601457

Meta Morgen
Die Lust am Bösen

In meinem Leben hat es über lange Jahre keine Frage gegeben, die ich sicherer und schneller zu beantworten wußte als die, was gut und was böse ist, was erlaubt und was verboten ist, was belohnt und was bestraft wird, was der liebe Gott will und was der Teufel will, wofür man in den Himmel kommt und wofür in die Hölle. Gut war es, all denen, die Macht über mich besaßen, zu gehorchen, nie zu lügen, nie zu klauen, sich nie »schamlos« anzufassen und erst recht keinen anderen, usw. Das Gegenteil von all dem war das Böse.

Alle waren sich einig darüber. Angefangen von meiner Mutter bis hin zum lieben Gott. Es saß fest in meinem Kopf und in meinem Bauch, dieses Gewissen, das mir die Sicherheit bot, in jeder Situation entscheiden zu können, was gut und was böse ist. Die Erfüllung dieser Gewissensnormen sicherte mir die Bestätigung und Zuwendung meiner Umwelt, ihre Negation wurde mit Ablehnung und Liebesentzug bestraft. Daran hat sich nichts geändert.

Die Normen aber, denen ich mich heute füge oder gegen die ich protestiere, haben viel von ihrer früheren Allmacht, Irrationalität und Undurchschaubarkeit verloren. Die Angst, die heute ein Polizist mit Schutzschild und Knüppel in mir auslösen kann, ist zwar die gleiche wie die, die mir früher der liebe Gott und das diffuse Schreckensbild der Hölle einflößten. Was sich aber geändert hat, ist das Erleben derjenigen Handlungen, die diese Angst in mir auslösen. Heute kenne ich meine Feinde, und dieses Wissen – das mag paradox erscheinen – um das Risiko, das ich eingehe, wenn ich sie bekämpfe, behindert mich in meiner Freiheit, es zu tun und zu genießen, wie ich es früher konnte. Die Lust am »Bösen«, auch wenn ihr das schlechte Gewissen auf dem Fuß folgte, erlebte ich früher *zunächst* unabhängig von Angst und Schuldgefühlen.

Ich finde keine andere Erklärung als die der ungleich größeren Irrationalität der Normen und Mächte, die sich mir als Kind zwar sehr total darstellten, die mich aber letztlich in meiner Existenz nicht *real* bedrohten.

Je mehr diese Angst begann, auf die Erlebnismöglichkeit der sie auslösenden Handlungen überzugreifen, d. h. je realer ich mich bedroht fühlte, desto mehr paßte ich mich an, und desto weniger protestierte ich gegen das,

was gilt und mich unterdrückt, egal ob Gott oder Kapitalismus. So entstand eine Leerstelle, die mich zeitweise so total erfaßte, daß ich das Gefühl hatte, mit mir selbst überhaupt nichts zu tun zu haben; denn je rigider ich als Kind das »Böse« in mir – aller unterdrückenden Macht zum Trotz – realisiert hatte (in Gedanken, Gefühlen, Handlungen), desto näher war ich mir selbst gewesen. Ich wollte diese Gefühlsintensität und das Spannungsfeld, in dem ich mich während meiner Kindheit und Jugend fast immer bewegt hatte, wiederhaben, ohne wirklich etwas zu riskieren.
So schloß ich einen Kompromiß mit mir: Äußerlich sorgst du dafür, daß du funktionierst (ich machte Abitur, studierte, machte Examen usw.), und auf einer anderen Ebene versuchst du diese Leerstelle, den Verlust der Lust am »Bösen«, dadurch zu ersetzen, daß du dir Aktionsräume und Beziehungen schaffst, die den sonst geltenden Normen – zumindest in meinem Erleben – zuwiderlaufen.
Es gibt tatsächlich Phasen und Situationen, in denen ich mich mit dieser sehr bewußt und künstlich konstruierten Widersprüchlichkeit identifiziere. Daß ich trotzdem immer wieder an Punkte komme, an denen ich die Art, mein Leben zu genießen, als ein einziges falsches, verlogenes Spiel empfinde, ist eine Erfahrung, für die ich aufgehört habe, mich verantwortlich zu machen.
Die folgenden Situationen und Abläufe sind der Versuch, die oben skizzierten Strukturen mit konkreten Erlebnissen zu füllen, und mich dadurch mir selbst und anderen verständlicher zu machen.

Schuld und Sühne

Diese Erfahrungen begannen, als ich ca. sechs Jahre alt war. In dem Zimmer, das wir Kinder bewohnten, stand eine alte Kommode, zu einer Art Altar umfunktioniert. In den Schubladen unsere Spielsachen, oben drauf eine Spitzendecke, Blumen, Kerzenleuchter und eine alte Gruppe (Jesus und die beiden Schächer am Kreuz) aus Elfenbein geschnitzt. Vor dieser Altarkommode mußten wir jeden Abend knien: aufrecht, nicht in der Hocke (letzteres nur als seltenes Ausnahmezugeständnis nach besonderen Strapazen, z. B. sonntäglichen Wanderungen durch den Grafenberger Wald). Aufrecht kniend auf dem Sisalteppich beteten wir so allabendlich für Lebende und Tote, für die Bösen und die Guten, für die armen Heidenkinder, die keinen Gott und nichts zu essen haben, und besonders für uns selbst. Dann lag ich im Bett, zog die Beine an, strich mit den Händen über meine Knie, in die sich die Struktur des Sisalteppichs eingegraben hatte, und je klarer ich diese Struktur mit meinen Händen spürte, je tiefer die Rillen waren (und das bedeutete: je weniger ich mich während dieser 5 oder 10

Minuten des Betens bewegt hatte), desto intensiver war das Gefühl der Zufriedenheit, mit dem ich einschlief. Eine Zufriedenheit, die ich mir immer wieder selbst verschaffen mußte und die ich nur durch solche oder ähnliche selbstquälerische Aktionen erreichen konnte. Ich gehörte zu den Auserwählten, die – von der Erbsünde befreit – an einen Gott glauben durften, ein Privileg, dessen Inanspruchnahme man sich jedoch ständig von neuem verdienen mußte.
Das aber schafft selbst das kaputteste Kind nicht. Ich überschritt also die Grenzen der zehn Gebote, ich überschritt sie willentlich, bewußt und geplant. Ich spielte in der verbotenen Straße, trieb mich mit Kindern herum, zu denen meine Eltern mir jeglichen Kontakt strikt untersagt hatten, hielt mich stundenlang in Trümmern auf, klaute in der Kirche Kerzen und kippte die Weihwasserbecken aus, stahl meiner Mutter Geld, kaufte mir Süßigkeiten davon, die ich besonders dann genoß, wenn sie grundsätzlich verboten waren: während der Fastenzeit. Die bewußte Berechnung, mit der ich schon als Kind Verbote und Vorschriften praktisch negierte, führte mir immer wieder meine Schlechtigkeit vor Augen. Schuld und Sühne. Das hatte ich schon als Sechsjährige drauf. Ich verfügte über einen selbsterstellten Bußkatalog; die von Eltern und Priestern auferlegte Beterei erschien mir viel zu gering als Bestrafung für meine Taten. Ich erinnere mich, daß ich mich oft an ein Gerüst auf unserem Spielplatz hing und mich zwang, dort hängen zu bleiben, bis ich vor Schwindel fast ohnmächtig wurde.

Die Schlangen

Ich war ein »vorlautes«, unruhiges, unbescheidenes Kind, das keine Minute stillsitzen konnte, unfähig war, sich mit »sich selbst« zu beschäftigen, und ich fragte mich immer wieder, was man da eigentlich *macht,* wenn man sich mit »sich selbst« beschäftigt. Doch ich lernte bald, daß das nicht so wörtlich zu nehmen ist, daß das vielmehr hieß, sich »mit etwas« zu beschäftigen, nur Menschen durfte man nicht in Anspruch nehmen. Meine Geschwister – drei und vier Jahre älter als ich – wurden mir ständig als Musterbeispiele für diese Fähigkeit vorgeführt: Sie lag Tag und Nacht auf ihrem Bett und las, mein Bruder pflegte und beobachtete seine Tiere (er besaß alle möglichen Sorten von Eidechsen, Salamandern, Fischen, Vögeln, Schildkröten und Schlangen). Von diesen interessierten mich nur die Schlangen, zwei Hornvipern, die giftig waren (das allein schon faszinierte mich) und alle vier Tage nachmittags um 5 Uhr mit weißen Mäusen gefüttert wurden. Ich setzte mich dann vor das Terrarium, beobachtete die Schlangen, die reglos unter der Decke oder an den Korkwänden hingen, und die Mäuse, die aufgeregt von einer Ecke in die andere rasten, als suchten sie eine Fluchtmöglichkeit

und wüßten doch, daß es sie nicht gibt. In diesem Scheinkampf sympathisierte ich mit den Schlangen, und im Stillen feuerte ich sie an, doch nun endlich zum entscheidenden Sprung anzusetzen. Manchmal wartete ich fast eine Stunde auf dieses Gefühl entsetzter Genugtuung, die mir der Tod der Mäuse bereitete. Aber ich konnte diese Genugtuung nicht akzeptieren, und so beschimpfte ich meinen Bruder als brutalen Tierquäler und forderte ihn auf, die Mäuse doch wenigstens vor der Fütterung zu töten, um ihnen diese grausame Prozedur, die ich so genoß, zu ersparen.

Das Beil

Einmal kam ich mittags nach Hause, ich muß wohl neun oder zehn Jahre alt gewesen sein, meine Schwester saß im Wohnzimmer und hörte »Graf Egmont« von Beethoven. Ich hatte keine Beziehung zu klassischer Musik, obwohl (oder weil) meine Eltern bemüht waren, mir einen »Sinn« dafür zu vermitteln, indem sie mich aufforderten, manchmal sogar zwangen, still zu sitzen und zuzuhören, was meine Abwehr noch verstärkte. Ich wußte, wenn sie Musik hörten, durfte ich nichts von dem, was *ich* wollte. Schon ein normales Türöffnen sanktionierten sie mit einem unwilligen Blick, der bedeutete: Entweder du gehst ganz leise wieder raus oder du setzt dich hin und hältst den Mund. Beides frustrierte mich.
Bis zu jenem Mittag, an dem ich das Wohnzimmer betrat und meine Schwester vorfand. Ihr gegenüber hatte ich diese Angst nicht und ich wollte gerade anfangen loszusprudeln, als sie mich anzischte: »Bsst, gleich kommt das Beil.« – »Was für'n Beil?« Ich verstand nichts. »Sie bringen ihn doch um. Halt jetzt den Mund.« Ich wußte nur, jemand soll umgebracht werden, und zwar mit einem Beil. Und dann hörte ich es, während ich noch verwundert, aber still, dastand. Ich wußte und spürte, dieser Ton war das Beil, das auf jemanden niedersauste. Dieser Ton konnte gar nichts anderes ausdrücken als einen Mord. (Wer hier wen umgebracht hatte, wußte ich nicht, und es interessierte mich auch nicht.) Dann begann eine dunkle, geballte, anschwellende Musik, meine Schwester flüsterte nur: »Das Volk . . .«, und meine Anspannung löste sich, während der Protest des Volkes gegen diesen Mord immer mehr anschwoll.
Das war für mich keine »klassische Musik«, bei der man das Zimmer verlassen oder sich still hinsetzen mußte, hier fühlte ich mich als »Zeuge« eines Mordes, den ich ungeheuer erregend und ungerecht fand. Meine Eltern waren zunächst erfreut, später eher erstaunt, daß ich immer wieder diese Platte hörte, aber auch in den folgenden Monaten und Jahren vermochten sie mein mangelndes Interesse an »klassischer Muik« nicht zu beheben.

Ab und zu verbrachte ich die Wochenenden bei Verwandten. Ich liebte diese Tage, an denen mir mehr Aufmerksamkeit galt als sonst und an denen ich diese tausend Alltagsrituale bewußter und lustvoller vollzog. Daß die Verwandten (im Gegensatz zu meinen Eltern) ein schwarzes Klo und besseres Klopapier hatten, veranlaßte mich, öfter als üblich pinkeln zu gehen, und die Einbildung, daß bei ihnen alles besser schmeckte, bewirkte, daß ich mehr als das Doppelte meiner üblichen Essensportionen vertilgte.
An jenem Wochenende war mein Cousin, der damals vierzehn Jahre alt war und in einem Internat lebte, unerwartet nach Hause gekommen, und wir mußten im selben Zimmer schlafen. Abends, nachdem wir uns nacheinander hinter verschlossener Badezimmertür gewaschen und dort unsere Schlafanzüge angezogen hatten, die Zähne-Hals-Fuß-Kontrolle erfolgreich überstanden und auch das obligate Abendgebet hinter uns gebracht hatten, lagen wir in unseren Betten. Wir versuchten das Dunkel mit unseren Blicken zu durchbrechen und flüsterten uns diese verrückte Kinderfrage zu: Schläfst du? – Nein. Und du? – Ich auch nicht. Dann lief es über den (wohl ziemlich üblichen) Kanal des dreckige-Witze-Erzählens, wobei die Initiative von meinem Cousin ausging, der sieben Jahre älter war als ich. Das meiste verstand ich nicht, lachte aber trotzdem, um klarzumachen, daß seine unterschwellige Absicht auch mein Bedürfnis war.
Dann lag ich bei ihm im Bett, nachdem er meine Angst, jemand könne plötzlich reinkommen, mit geduldiger Überredungskunst beseitigt hatte. Es war das erste Mal, daß ich den Körper eines Jungen so nah bei mir spürte, und die Neugier, ihn zu erforschen, ließ mich das sechste Gebot vergessen. Unsicher tasteten wir nach unseren Körpern, und je mehr wir uns in die Fremdheiten des anderen vorwagten, desto behutsamer und vorsichtiger wurden unsere Berührungen. Ich fühlte dieses Andere, das ich nie gesehen, geschweige denn gespürt hatte und das man mir in Form von Verboten und Tabuisierungen immer vorenthalten hatte. Ich wurde sicherer in diesem Spiel der verbotenen Lust, meine Zunge berührte sein Geschlecht und ich glaube, daß ich in diesem Moment eine Menge dieses jahrelang eingeimpften »Pfui, das tut-sagt-denkt man nicht« überwand.
Trotzdem, als ich plötzlich dringend pinkeln mußte, war dieses schlechte Gewissen wieder da, diese Angst, das verbotene Spiel stünde mir auf der Stirn geschrieben und würde nun entdeckt und bestraft. Aber als ich auf dem Rückweg vom Klo meiner Tante begegnete und sie mit einem unsicheren »Ich mußte noch mal« ängstlich anblinzelte, fragte sie nur, ob ich mir auch die Hände gewaschen habe, und monierte, daß ich ohne Pantoffeln durch den kalten Flur gelaufen war.

Jährlich fand einmal eine Sammlung fürs Müttergenesungswerk und einmal der Schüler-Straßenverkauf von Caritaslosen statt. Aus beidem schlug ich Kapital. Die Büchsen fürs Müttergenesungswerk wurden in der Schule verteilt. Hier galt es darauf zu achten, daß ich eine mit einem einfachen Schlitz erwischte; die anderen, deren Schlitz durch Zacken, die beim Einstecken der Münzen zur Seite federten, gesichert waren, konnte ich für mein Vorhaben nicht gebrauchen. Dann ging ich sonntags um die Mittagszeit, »solide« und »adrett« gekleidet, von Kopf bis Fuß sauber und gepflegt (zu diesem Anlaß putzte ich sogar freiwillig meine Schuhe) ins Parkhotel oder in den Königshof, die wohl teuersten Hotelrestaurants in D. Ich verhielt mich, wie sich eine »kleine Dame von Welt« zu verhalten hat, grüßte höflich – zurückhaltend lächelnd – und bat einen der Kellner, die um diese Zeit sehr geschäftig herumliefen, den Herrn Geschäftsführer kurz sprechen zu dürfen. Nur einmal ist es mir passiert, daß meine Bitte, herumgehen und sammeln zu dürfen, abgelehnt wurde. Ich ging also von Tisch zu Tisch, trat nie zu nah heran, tat etwas schüchtern (obwohl ich's gar nicht war, ich hatte keine Angst vor diesen feinen Herrschaften), knickste freundlich, bat um Entschuldigung für die Störung, und mehr brauchte ich nicht zu tun. Die – meist älteren – Damen und Herren mochten mich spontan, nannten mich ein »reizendes Mädchen«, das seinen schulfreien Sonntag selbstlos für genesungsbedürftige Mütter opferte. Nach zwei solcher Lokalrunden waren die Büchsen gefüllt – fast ausschließlich mit Silber. Zufrieden ging ich nach Hause und schimpfte dort über die geizigen Sonntagsspaziergänger, die nur Kupfer und Groschen für die Mütter übrig hätten.

Dann kam der schwierigere und aufregendere Teil. Meine Eltern waren Nachtmenschen und gingen nie vor 1 Uhr ins Bett. Ich mußte also wachbleiben, was mich ziemlich viel Anstrengung kostete. Aber die Spannung, unter der ich vor solchen Aktionen stand, erleichterte mir das. Gegen 2.30 Uhr schlich ich mit meiner Bettdecke, einer Wolldecke, Taschenlampe und der Büchse durch den Flur in die Küche, schloß vorsichtig die Tür, nahm ein Küchenmesser (mit einer flachen, breiten Schneide) aus der Schublade und verzog mich dann an den Ort, der am weitesten vom Schlafzimmer meiner Eltern entfernt und von diesem durch vier Türen getrennt war: die Speisekammer. Dort saß ich dann, eingemummt in meine Bettdecke, inmitten von leeren Milchflaschen und Besenstielen, die Wolldecke zur Lärmisolation über die Büchse gelegt, die ich in der linken Hand hielt, während ich mit dem Messer in der Büchse rumstocherte und diese bis auf das letzte Drittel leerte. Die Groschen steckte ich wieder rein, manchmal sogar noch zusätzliche, um das Risiko, daß meiner Mutter der Ge-

wichtsunterschied auffallen könnte, auszuschalten. Dann schlich ich erschöpft, mit schmerzendem Arm, aber sehr befriedigt, wieder ins Bett.
Außer der Tatsache, daß ich in den Wochen nach diesen Sammlungen meinen permanenten Heißhunger nach Süßigkeiten total befriedigen konnte, hatte das Geld für mich keinen Wert. Die Motivation und der Reiz solcher Handlungen lag in der Tat selbst. Ein schlechtes Gewissen hatte ich nie dabei. Nur einmal kam ich in Konflikt. Ich lief mit ca. 80 Caritaslosen am Hauptbahnhof rum; ich hatte sie alle an der Stelle, an der sie aufgerissen werden, mit einer Rasierklinge eingeschlitzt und so die Gewinnlose aussortiert und an mich selbst ausgezahlt. Ich hatte also 80 Nieten in der Hand, als ich einen Mann, der ziemlich arm aussah und dem es offensichtlich sehr schlecht ging, ansprach. Er ging an mir vorbei, besann sich dann aber, kam zurück, zog einen 50 DM-Schein aus der Tasche und verlangte alle Lose. Ich war verwirrt und versuchte verzweifelt, ihn davon abzubringen: die Chancen stünden nicht so gut, in dem Packen seien schon so viele Gewinnlose gewesen, er solle das Risiko lieber nicht eingehen. Aber ich konnte ihn nicht überreden. So zahlte er 40 DM für die 80 Lose und ich sah zu, wie er eins nach dem andern aufriß und dann achselzuckend weiterging.

Im Kloster

In diesen Tagen beginne ich, mich zu begreifen. Ich habe aufgehört, spöttisch lächelnd auf meine Vergangenheit, die mir nie gegenwärtiger war als jetzt, zurückzublicken. Ich erlebe mich in meiner Geschichte, von der ich immer weg wollte, mit der ich nichts mehr zu tun haben wollte. Das spöttische Lächeln war die oberste Sprosse meines verdrängten Ichs.
Das Kloster, in dem ich zwei Jahre lebte, habe ich nie wieder betreten. Das ist jetzt fast 7 Jahre her. Ich begab mich zwar immer wieder in seine Nähe, ich schlich an der hohen Mauer, die den Garten umgibt, entlang, in der ersten Zeit voller Schuldgefühle, später voll Unsicherheit und Angst und zuletzt mit diesem falschen Grinsen, das manchmal zu einem Lachen wurde, wenn ich mich an der gegenüberliegenden Hauswand postierte und zu den Fenstern, hinter denen das Refektorium liegt, hinaufblickte: Da sitzt ihr allesamt, alle 40 Nonnen, und mampft, ihr reicht euch schweigend die Schüsseln, eine von euch liest aus der Bibel vor, vielleicht gerade die wundersame Brotvermehrung, bei euch vermehrt sich nichts, ihr löhnt eure Steaks, Stück für Stück, ihr werdet fürs Beten bezahlt. Ich mußte mich anstrengen, um mein falsches Lachen weiterzulachen und zu brüllen: MICH habt ihr nicht geschafft. Ihr habt viel investiert, sehr viel. Aber: guckt mich an. Was ist aus mir geworden? 'Ne linke Studentin, die sich ihre Brötchen auf'm Kietz mit Animieren verdient. Ha!

Und dann diese Sehnsucht, einfach hineingehen zu können, vorbei an der Pforte, durch den schmalen dunklen Gang, hinter dessen Türen die Sprechzimmer liegen, holzgetäfelt und mit dunklen Gemälden an den Wänden, vielleicht einer von ihnen begegnen, einer dieser schwarzen Gestalten, die mich alle mochten, weil ich »wenn auch eine rauhe Schale, so doch einen guten Kern« hatte, und doch zu Hause nicht klar kam und deshalb in diesem Kloster lebte. Dann durch die riesige Küche, wo ich zu jeder Tages- und Nachtzeit die Kühlschränke plündern konnte. Schließlich in das große Treppenhaus, das mir, besonders abends, immer Angst einflößte, ganz schnell auf den roten Lichtknopf zusteuern, die Tür zum Musiksaal aufmachen, Licht an, den Flügel aufklappen und irgend etwas spielen. Manchmal hing draußen an den schmiedeeisernen Fenstergittern jemand, der reinsah und Faxen machte, aber solche Eingriffe ignorierte ich. Ich verließ dann den Musiksaal, machte erneut im Treppenhaus Licht und ging hinauf, vorbei an den leeren Klassen im 1. und 2. Stock, bis ich ganz oben war und schließlich durch einen kleinen Gang in mein Zimmer, meine Klausur gelangte. Hier war ich allein. Hier kam nie jemand hin. Bett, Stuhl, Tisch, Schrank, Waschbecken und ich. Ich liebte diese spartanische Umgebung. Ich zog meinen Wecker auf, da ich nie von alleine wach wurde, aber das Ticken nervte mich in der Stille, und ich bat darum, mich per Telefon, das auf dem Flur stand, zu wecken. Morgens ging ich oft nach dem Frühstück in die Kapelle, die im Halbdunkel lag, setzte mich in die letzte Bank und beobachtete das leise Flackern des ewigen Lichts. Dann flossen 5 Stunden Schule an mir vorbei. Anschließend die Essenszeremonie. Ich saß in einem dieser holzgetäfelten Zimmer an einem alten Eichentisch, ein bis zwei Schwestern oder Novizen waren zugange, den Tisch zu decken, mich zu bedienen. Ich ließ das alles geschehen.

Das Wissen

Die Frau, die der Grund für diese freiwillige Einkerkerung gewesen war, hieß Mater Amanda und war unsere Deutschlehrerin. Ich kannte die Nonnen zu gut, um nicht zu wissen und zu fühlen, worin sie sich von diesen unterschied. Was mich anfangs reizte, war ihre scheinbar bornierte Überlegenheit, ihre kühle Distanz, mit der sie anderen Menschen begegnete. Sie faßte nie eine Schülerin an, was mir auffiel, da ich es gewohnt war, daß die Nonnen im Unterricht und vor allem in Einzelgesprächen einen emotionalen, persönlichen Kontakt suchten, der sich auch in Berührungen an Händen, Armen, Schultern und Kopf (jenen erklärtermaßen unverfänglichen Zonen) manifestierte. Sie sprach leise – mit der Sicherheit derjenigen, die weiß, daß man ihr zuhört, sobald sie den Mund aufmacht. Alles, was sie

sagte und tat, empfand ich als unangreifbar, als absolut gültig. Ich begann Pläne zu schmieden, wie ich ihre Aufmerksamkeit auf mich lenken könne. Ich arbeitete viel und intensiv, machte jedoch fast nie Hausaufgaben. Ich versuchte sie durch Fragen, die mir wichtig erschienen, aber nicht Thema waren, aus dem Konzept zu bringen und verbuchte es als riesigen Erfolg und genoß es, wenn ich in ihren Reaktionen auf mich auch nur das geringste Anzeichen von Verunsicherung zu erkennen glaubte. Ich hatte dann das Gefühl, sie wenigstens für einen Blick, einen Gedanken lang in den Bann meiner verbotenen Phantasien gezogen zu haben.
Trotzdem gelang es mir nicht, die Funktionen und Rollen, die mich von ihr trennten, zu durchbrechen. Auch Aktionen, von denen sie wußte, daß ich sie inszeniert hatte (z. B. ihre Rolle zu übernehmen und mit dem Unterricht anzufangen, wenn sie zu spät kam), brachten mir höchstens ein zufriedenes Lächeln (das aber der ganzen Klasse galt) oder ein suffisantes Grinsen ein. Irgendwann hielt ich es nicht mehr aus und sprach sie einfach an: ich müsse mit ihr reden. Von da ab sah ich sie regelmäßig außerhalb der Schulzeit. Wir gingen die schmalen Wege durch den Klostergarten, redend, schweigend; anfangs war es ein unsicheres Tasten, dann schlichen sich Rituale ein, die wir erst später – oft lachend – als solche benannten und durch die wir zu Verbündeten wurden. Wenn's regnete, saßen wir in einer leeren Klasse, nebeneinander in einer Schulbank, und ich genoß dieses Privileg der äußerlichen Gleichberechtigung.
Meine Selbstdarstellung wurde radikaler, schamloser, ich konfrontierte sie mit meinen Sünden, die das übliche Maß überschritten (mir jedoch angesichts des wirklich Bösen in mir, meiner verbotenen Liebe zu ihr, geradezu lächerlich erschienen), und sie spürte sehr genau, daß sie diese nicht mit den kirchlichen Reue- und Bußgesetzen bekämpfen konnte. Denn ich bereute es nicht, einen Liebhaber zu haben, und auch mein Drogengenuß ließ sich nicht wegbeten. So begegnete sie mir auf einer rationalen Ebene, auf die ich mich einlassen mußte, wenn ich sie nicht ganz verlieren wollte. Cool und distanziert stand ich neben mir, meine »Probleme« in zunehmend differenzierter Form unter ihren kritischen Augen abhandelnd, während sich der quälende Druck in mir immer mehr gegen diese Vergewaltigung zu wehren begann. Nach jeder Begegnung war ich erschöpft. Es war so anstrengend, den Regeln, auf die sie mich verpflichtet hatte, zu folgen. Ich hatte das Gefühl, daß sich meine Empfindungen immer mehr meiner Kontrolle entzogen, sich immer mehr ausbreiteten, wie ein Krebsgeschwür, das man im Anfangsstadium noch lokalisieren und durch medikamentöse Behandlung im Griff behalten kann, manchmal gelingt eine Operation, man schneidet es raus und ist es los, aber einem solchen Eingriff konnte und wollte ich mich nicht unterziehen; denn auch wenn es noch so quälend war: ich genoß mein Leiden und meine Abhängigkeit.

Mehr und mehr trennte ich sie ab von Gott, Kirche, Kloster, Schule. Ich sah sie nur noch in Beziehung zu mir, und tatsächlich schien diese der einzige Bereich zu sein, in dem ihre gewohnte Sicherheit und Gelassenheit manchmal aufbrach. Aber diese Brüche waren zu kurz, zu flüchtig, wurden zu schnell wieder zugedeckt von einem Wort, einer Geste, die das gerade Eingestandene widerrief.
Jesus in der Wüste und der ihn versuchende Satan. In diesem Bild erlebte ich unsere Wirklichkeit. Ich begann, mein Leiden zur Schau zu tragen, lief mit rotunterlaufenen Augen (man muß nur lange genug reiben) und geübt depressivem Gesicht durch die Gegend. Schließlich (das war ein Riesenerfolg) hatte ich es erreicht, von zu Hause aus- und ins Kloster einziehen zu können. Niemand ahnte, daß nicht die Konflikte mit Eltern, Geschwistern und Freunden, sondern meine Fixierung auf diese Frau der Grund hierfür waren.
Von nun an sah ich sie noch häufiger. Ich versuchte, unter allen möglichen Vorwänden, sie auf mein Zimmer zu locken, was mir fast nie gelang, außer wenn ich krank war. Ich lag dann nackt, nur mit einem Laken zugedeckt, im Bett. Sie setzte sich ans Fußende (über den einzigen Stuhl im Zimmer hatte ich tausend Klamotten gehängt), meine Fußspitzen berührten ihren Rücken. Es war der Bereich der Zufälligkeiten, in dem sich unsere Begegnungen vollzogen, und es war unser wechselseitiges Wissen um diese inszenierten Zufälligkeiten, die unserer Beziehung ihre Wirklichkeit, ihre Eigentlichkeit gab. Bei diesem Wissen ist es geblieben.

Gegenmilieu

Aber es gab Bereiche, in denen solches Wissen um die grundsätzliche Möglichkeit des Protests gegen Normen umschlug in Handlung. Das Kloster lag wie eine Insel inmitten eines riesigen Sündenpfuhls. In unmittelbarer Nähe gab es die Kunstakademie und -zig Kneipen, dunkel und laut, und je verdreckter, obskurer und zwielichtiger sie waren, desto mehr fühlte ich mich hingezogen. Ich lernte Menschen kennen, mit denen mich eigentlich nichts verband, Studenten und Gammler, Säufer und Künstler, deren Gedanken und Produkte mir fremd waren und die ich nicht verstand. Ich begegnete ihnen mit einer naiven, fast kindlichen Emotionalität und frechen Selbstsicherheit, denn ich konnte es mir leisten, mich auf alles einzulassen, ohne etwas zu riskieren, da mir der Rückzug in die kühle Abgeklärtheit hinter den Klostermauern jederzeit offenstand.
Den Bruch zwischen diesen Welten erlebte ich am deutlichsten an meinem eigenen Verhalten. Mittags oder abends verließ ich das Kloster, eine Plastiktüte unterm Arm. In der Toilette eines nahegelegenen alltäglichen Eisbein-

und-Sauerkraut-Restaurants wechselte ich meine Kleidung. Ich vertauschte die saubere eindeutige Klarheit mit schmutziger diffuser Ungewißheit.
Oft saß ich vor dem Eingang meiner Stammkneipe, die zu den dreckigsten und verkommensten zählte, drehte einen Joint, zog ihn zufrieden durch und erzählte wahre Geschichten aus meiner anderen Welt, während meine Zuhörer mir lachend eine blühende Phantasie bescheinigten. Grinsend glotzte ich dann auf meine Plastiktüte, in der mein anderes Ich – sauber verpackt – auf seinen nächsten Auftritt wartete.
Manchmal, wenn ich Hunger und kein Geld hatte, ging ich in eine Kneipe, zapfte eine halbe Stunde lang Bier, kriegte einen Heiamann dafür, ging dann zu Ifka, bei der es das beste und billigste Essen gab, gabelte unterwegs Franz W. auf, einen alten Mann (der vom Alkohol lebte, aber ständig vom Essen redete), kaufte ihm ein Bier und mir zwei Riesenportionen Pommes, wir hockten uns in eine Kneipe, er erzählte mir Geschichten von Bildern, die er nie gemalt hatte, bis er müde wurde vor Trunkenheit, er streckte sich aus, sein Kopf lag in meinem Schoß, ich strich ihm durch die Haare, er lallte noch was von »zu saubere Finger für meinen dreckigen Kopp . . .« und schlief dann ein. Ich beobachtete seinen Schlaf, sein Gesicht, das mir so ausgelebt und doch so lebendig erschien. Wenn ich gehen mußte, machte ich ihn wach, er bestand darauf, mich bis zum Kloster zu begleiten. Er sagte, er müsse mich beschützen, während er seine rechte Hand in meine linke schob, ich zog ihn hinter mir her wie eine Mutter ihr Kind, er guckte starr geradeaus, während er vorsichtig, mit leicht schlurfendem Schritt, einen Fuß vor den anderen setzte. Ab und zu blieb er stehen und guckte mich unendlich erstaunt und fragend an. Ich sagte dann: »Komm, Franz, es ist alles o. k., wir brauchen uns keine Sorgen zu machen«, und er wiederholte den Satz, wie fast alle meine Sätze, indem er irgendwie die Wörter verdrehte: »Franz, alles ist o. k., komm, Sorgen zu machen brauchen wir uns keine.« Dann standen wir vor dem Klosterportal, ich schämte mich meiner plötzlichen Eile, meiner Angst, mit ihm, dem verdreckten verkommenen Säufer gesehen zu werden. Ich habe ihm das nie sagen können, und so sind wir uns in diesen Augenblicken der Trennung immer fremd geblieben.

Das Alibi

In dieser Zeit wußte ich nicht, wo ich selber war. Aber ich wollte und brauchte diese Widersprüchlichkeit, das Leben in zwei Sphären, die sich scheinbar nicht verbinden ließen. Manchmal provozierte ich Kollisionen, zuerst zaghaft, später immer deutlicher, bis ich einmal abends vollgeturnt im Kloster erschien (und ich wußte, daß ich vollgeturnt war), in die Küche stürzte, die Kühlschränke nach Süßspeisen absuchte und drei Nonnen, die

zufällig herumstanden, erzählte, daß ich am nächsten Tag eine Haschfête veranstalten wolle. Man brachte mich in meine Klausur (ich glaube, man schloß mich sogar ein) und alarmierte meine Eltern, die mich sofort abholen mußten. Ich ging zwischen ihnen, fühlte mich sehr ruhig und zufrieden, genau das alles hatte ich ja gewollt. Sie spürten, wie ihre Wörter an mir abglitten: Undank, alle Chancen verscherzt, selber schuld . . . Am nächsten Tag brachte man mich zu einem Arzt, aber ich wußte, daß das nicht genügte, schwieg also beharrlich, bis dieser mich an einen Psychomacker überwies. Hier gab ich mich vernünftig und einsichtig, ja ja, ich wollte unbedingt in dem Kloster wohnen bleiben. Mit seiner Diagnose »Innere Vereinsamung« (auf wen paßte das nicht?) erpreßte er die Nonnen, ohne daß sie es merkten: sie waren betroffen, schlugen sich an ihre christliche Brust. Ihre sich mir gegenüber nun voll realisierende Ideologie vom verlorenen Schaf, das es wieder einzufangen gilt, war mein Alibi für alles, was folgte.

Sprechakte

Mit der Schule verließ ich auch das Kloster, ich zog nach Hamburg und lebte für zwei Jahre mit einem Totalbürger in einer totalbürgerlichen Zweierbeziehung. Ich war schön, war die liebende, nur ihm gehörende Frau, trug teure Kleider, repräsentierte perfekt, wann immer er es verlangte, und ich genoß das, weil ich wußte, daß ich es nicht war. Er war mein Klosterersatz. Nach wie vor brauchte ich aber meine andere Welt, und heimlich realisierte ich all das, was ich bei ihm nicht durfte. Aber auch dieses Doppelleben wurde langweilig, und so streifte ich die Heimlichkeit ab und machte es offen. Er kapierte wohl nur, daß ich ihm nicht gehörte, daß alles ein Spiel war, und so trennten wir uns mit der von mir geplanten Zwangsläufigkeit.
Über die folgenden 3-4 Jahre kann ich wenig sagen. Ich wechselte häufig meine Partner, meine Studienfächer, meine Wohnung. Bis ich dann anfing, als Animierfrau zu jobben. Obwohl das alles so klar ist, wird mir erst heute bewußt, daß ich auch hier die ewig gleiche Struktur reproduzierte: Immer in zwei Lebenswelten agieren, deren Normen sich ausschließen, und den Reiz bei dem einen Spiel aus dem Wissen beziehen, daß man auch ein anderes beherrscht; und wenn dieses Bewußtsein nicht mehr ausreicht, um die Spannung aufrechtzuerhalten, dann bringt man diese Spiele zum Kollidieren, bis alles auseinanderplatzt, oder man hört einfach auf.
Nachts tauchte ich ein in diese fremde Welt, ich brauchte erst um 9 Uhr zu beginnen, der Laden war schon halb voll, wenn ich, Aktenordner unter dem Arm und »Schulbrot« in der Tasche, die Treppe hinauflief (ich tat immer sehr eilig, jeder sollte erkennen, daß ich gerade aus der »Universität« kam,

denn nur so konnte ich meine privilegierte Arbeitszeit rechtfertigen). In der Garderobe saßen immer ein paar Tänzerinnen, die sich für ihren nächsten Auftritt an- oder auszogen, freundlich »N'Abend Nathalie« sagten (wie ich das genoß) und amüsiert auf meine ewig gleichen Klamotten hinablächelten. »Na ja, die studiert ja, die laufen alle so rum.« Genau, die laufen alle so rum. Ich zog mich aus, streifte ein Abendkleid über, nahm das Gummiband aus meinen Haaren, ließ mir Mund und Augen schminken, aber nur ein bißchen; die Metamorphose war perfekt. Ich ging hinunter, setzte mich an die Bar, trank einen Kaffee Cognac, peilte mir jemanden aus, sprach ihn an, setzte mich zu ihm, und wenn es mir opportun oder notwendig erschien, brachte ich meine andere Welt ins Spiel. Ich lernte auch dazu. Ich lernte zu trinken, viel und schnell zu trinken und dabei den Durchblick zu behalten. Manchmal war ich so besoffen, wie man nur sein kann, aber ich kippte nicht vom Hocker, sondern spielte weiter. Nächtliche Einladungen nahm ich nicht an, dafür traf ich lieber Verabredungen zum Mittagessen, worauf sich viele Kunden, ich weiß nicht warum, einließen. Um 3 Uhr hatte ich Schluß. Umziehen, Geld holen, raus, ins Taxi, der Fahrer freut sich über den Sieger . . . Ja, ganz gute Mark heute, und bei Ihnen? Na ja, wenn's regnen würde, wär's besser . . . Ich bin zu Hause. Zähne putzen, Katzenwäsche, ins Bett. Um 10 weckt mich A. Ich laufe etwas benommen rum. Guck in den Spiegel. Scheiß Alkohol. Beim Frühstück wachwerden und erzählen. Witzig, das interessiert die Leute tatsächlich, wieviel Geld ich aus wieviel Arschlöchern in wieviel Zeit mit welchen Methoden rausgekriegt hab. Nun ja. 11 Uhr. Taxi in die Uni. Ich sitze 2/3 Stunden im Seminar. Ganz normal. Heute: Die achte Bedingung für den Sprechakt des Versprechens . . . Die beste Animierfrau ist die, die alles verspricht und nichts hält. So sieht das aus, Mr. Searle . . . Um 2 fahre ich ins Atlantic, und während der Portier pikiert an mir rauf- und runterguckt, streife ich gerade Searle und seine Sprechakttheorie ab. Ich lasse mich in einen Sessel fallen und warte auf den Gast, falls er noch nicht da ist. Ob dem klar ist, daß ich nur zum Mampfen hier bin (denn das Essen ist wirklich wahnsinnig) und für den Spaß, den es mir bereitet, inmitten dieser abgefackten Geschäftstypen in dieser vornehmen, gedämpften Atmosphäre dem Ober, während er abräumt, ganz laut zu sagen: »Das hat geil geschmeckt«?

Lisa Baier
Angstlust

Angstlust – schon das Wort fasziniert viele Frauen, als sei es der Schlüssel zu einer Erfahrung, die sie hunderte Male gemacht haben, aber nicht verbalisieren, nicht vermitteln können: etwas, das ihnen unheimlich und doch »sie selbst« ist. Andere freilich weisen das alles weit von sich, als verdreht, verkrümmt, »unemanzipiert«. Aber gerade die Tatsache, daß in der Literatur der Frauenbewegung die Schilderung von Vergewaltigungen und an Frauen vollzogenen Brutalitäten einen so breiten Raum einnimmt, erscheint mir verdächtig. Macht sich hier nicht, im Mantel der Klage und Anklage, eine Form von Voyeurismus breit – Lust an der Aggression, aber aus sicherer Distanz? Ich will nicht behaupten, daß es nicht oft zu Vergewaltigungen kommt. Ich meine aber, daß es mehr Vergewaltigungsphantasien und -wünsche als tatsächliche Vergewaltigungen gibt. Jede Frau, die einmal allein verreist ist oder auch nur im Dunkeln allein durch einen Park ging, kennt nicht nur die Angst vor einer unerwarteten Begegnung, sondern weiß auch, daß diese Angst eigenartig lustbesetzt ist. Solche Begegnungen brauchen in der Realität gar nicht stattzufinden – sie werden in der Phantasie antizipiert. Deshalb geschieht es immer wieder, daß eine Frau behauptet, vergewaltigt worden zu sein und voller Überzeugung – denn sie hat zunächst einmal sich selbst davon überzeugt – den in der Phantasie vollzogenen Tatvorgang schildert. Ihre Empörung über den Täter gilt in Wahrheit dem eigenen Wunsch. Ich glaube in der Tat, daß derartige Projektionen geheimen Wünschen entstammen, die unbefriedigt bleiben, weil sie abgewehrt werden *müssen* – aufgrund der gleichen Sozialisationsschäden, die sie auch erzeugt haben: Angst vor der Angstlust. Die eine blockiert dann die andere – auf Kosten der Lust.

Ich will versuchen, ein paar Szenen zu beschreiben, bei denen ich spürte, wie aus der Angst vor etwas Ungewissem oder Ungeheuren Lust hervorbrach. Ich kann nur die Situationen umreißen, für das Gefühl selbst fehlen mir die Symbolisierungen (sie fehlen uns Frauen auf so vielen Gebieten!). Es beginnt im Kopf, als Vorwegnahme in der Phantasie, halb willkürlich, halb automatisch, und breitet sich dann vom Nacken her schlagartig über den Körper aus, besetzt ihn, beherrscht ihn: eine Spannung, die nach Auflösung schreit, aber nicht durch Flucht oder Abwehr, vielmehr im

realen Vollzug der Bedrohung, die in Lust umschlägt. Ich lief einmal ein paar Tage allein und verloren durch New York; meine Angst vor dieser unheimlichen Stadt, meine Erregung steigerte sich so, daß ich plötzlich wußte: jetzt – wenn jetzt ein Mann, irgendeiner, mich aggressiv anrührt, und seis nur durch Blicke, geschieht es. Die Berührung mit dem fremden Körper bringt dann gleichsam die Entladung . . . Ich gebe zu, daß ich solche Spannungssituationen oft suche, ihre Bedrohung und Aggressivität, ihre Lust.

Das Tabu des Blutes

Wir sitzen in der Badewanne. Lauwarmes Wasser umgibt unsere Körper. Die Enge der Wanne läßt wenig Spielraum, jede Bewegung kann das Wasser zum Überlaufen bringen. Je länger wir uns in dieser Distanz von knapp einem Meter gegenübersitzen und uns zwischen zwei hastigen Zigarettenzügen in die Augen schauen, desto stärker wird in mir der Wunsch, die sanfte Berührung unserer Körper in eine gewaltsame umschlagen zu lassen. Offenbar spiegelt sich in meinem Gesicht dieser Wunsch nach einem Übergriff. Während ich meinen Fuß vorsichtig ausstrecke, um meinen Partner zu streicheln, stößt plötzlich sein großer Zeh in mich hinein. Noch ehe ich den stechenden Schmerz wahrnehmen kann, sehe ich, wie das Wasser sich rot zu färben beginnt. Ich versuche zu schreien, aber der Schrei bleibt unhörbar. Entsetzt starre ich auf den Mann. Ohne Rücksicht auf das schwappende Wasser wendet er sich brüsk mir zu und greift mit der Hand tief in die klaffende Wunde. Das ganze Wasser ist im Nu blutrot. Vor Angst springe ich auf. Dadurch dringt der Mann jedoch nur tiefer in mich ein. Die völlige Lähmung meines Willens, die ich ganz bewußt wahrnehme, ist gekoppelt mit einer wollüstigen Ohnmacht, die sich vom Nacken aus in alle Fasern meines Körpers ausbreitet. Ich hatte diesem Mann nie erzählt, welche Faszination Blut auf mich ausübt, er spürt es. Während ich bis zu den Knien im Blut stehe, beginnt, er, meinen Körper zu waschen – ich habe wirklich das Gefühl einer sakralen Waschung –, indem er mit beiden Händen schöpfend das blutige Wasser über meine Brüste und Schenkel fließen läßt. Ganz langsam beuge ich mich dem sanften Druck seiner Hände, die mich bis zum Hals in meinem eigenen Blut versinken lassen. Als wir endlich mit diesem grausigen Spiel aufhören, bin ich wie ausgelaugt und möchte mich in mich selbst oder in den Mann verkriechen. Eng an seinen Körper gepreßt schlafe ich ein.
Jedesmal, wenn ich an diese Szene denke, ist eine Spur dieser Erregung wieder da, und ich weiß, daß sie mit dem Bruch eines Tabus zu tun hat, das ich in der Pubertät verinnerlicht habe. Meine Entwicklung zur Frau kam über mich als Schock, denn ich war auf das Blut, das aus der Mitte meines

Körpers hervorbrach, durch nichts vorbereitet. Ich ging zu meiner Mutter, die nur wortlos in einen Kasten griff und mir etwas zwischen die Beine stopfte. Es mußte sich da also um etwas Böses handeln, das nicht einmal benannt werden durfte. Ich ekelte mich vor dem Blut nur um so stärker, immer von neuem, und hatte den Wunsch, nicht damit in Berührung zu kommen. Am liebsten hätte ich mich still in eine Ecke gesetzt in der Hoffnung, daß es dann aufhören würde zu fließen; und um die Binde zwischen meinen Beinen nicht spüren zu müssen. Jede Bewegung war mir eine Qual. Wenn ich gehen mußte, bewegte ich mich ganz langsam und preßte die Schenkel angestrengt auseinander, so daß ich fast breitbeinig ging. Ich hatte den Eindruck, jeder müßte es mir ansehen, und traute mich nicht, den andern in die Augen zu blicken. Wegen der jahrelangen Unregelmäßigkeit meiner Periode wußte ich nie, wann es passieren würde; von Mal zu Mal lauerte ich auf diesen Moment in einer Mischung aus Ergebenheit und Grauen.

Warum kann ich nicht in meinen Körper hineinsehen, fragte ich mich. Wenn ich allein war, zog ich das Kleid hoch, streifte das Höschen ein Stück runter und betastete meinen Bauch. Da ich damals kein eigenes Zimmer besaß, bestand immer die Gefahr, daß meine Mutter oder eins meiner Geschwister mich überraschen würden. Ich wagte deshalb nicht, mich vor einen Spiegel zu stellen und mich in Ruhe zu untersuchen. Dabei spürte ich aber, daß die Angst vor dem Überraschtwerden, sobald sie akut wurde, mir eine eigentümliche Lust verschaffte, die sich schlagartig vom Nacken über den Rücken in die Mitte hinein ausbreitete. Mit angehaltenem Atem schiebe ich die Hand vorsichtig tiefer. Ich traue mich nicht, meine Möse direkt zu berühren, sondern lasse die Finger auf dem Stoff des Höschens kreisen. Den Rücken fest gegen die Wand oder einen Schrank gepreßt, die Augen starr auf die Tür gerichtet, erwarte ich, daß es mich innerhalb weniger Sekunden überwältigt. Ich habe dann das Gefühl, wie ein Taschenmesser zusammenzuklappen.

Im Sog des Labyrinths

Die Vorstellung des Labyrinths erregte mich schon als Kind, als ich die Sagen des Klassischen Altertums las: sich verirren, keinen Ausweg mehr finden . . . Meine Phantasie knüpfte an zwei konkrete Erfahrungen an. Ein Teil unseres Schulgartens bestand aus einem Irrgarten: Dichte grüne Hekken sind so zugeschnitten, daß die schmalen Wege, die im Zickzack hindurchführen, plötzlich irgendwo aufhören. Man läuft zurück und steht schon wieder vor einer undurchdringlichen Wand. Jedesmal stieg ein Lustgefühl in mir auf bei der Vorstellung, ich würde nicht wieder herausfin-

den. Es war dunkel und feucht zwischen den Hecken, sie bargen eine Verlockung. Wenn ich wieder im Sonnenschein stand, atmete ich erleichtert auf. Aber ich konnte der magischen Anziehungskraft des Irrgartens nicht widerstehen.

Zu dieser Zeit lebten wir in einer Wohnung, die eigentlich Teil eines hochherrschaftlichen Hauses, damals aber mit mehreren Flüchtlingsfamilien belegt war. Das Zentrum bildete ein großer Saal mit schweren Glaslüstern und einem mächtigen, grün gekachelten Kamin. Trotz der vielen hohen Fenster, die fast bis auf den Boden reichten, wirkte der Raum düster, denn die Oberlichter, durch die er nach dem Willen des Architekten sein Licht empfangen sollte, waren mit Hartfaserplatten provisorisch abgedeckt. Das bewog meine Mutter, nun auch noch die große Fläche durch Stellwände aufzuteilen und für mehrere Kinder bewohnbar zu machen. Im nunmehr dunkelsten Teil der Halle faszinierten mich die grünen Kacheln des Kamins, den ich nie angezündet erlebt habe, so daß die Feuerstelle nur als ein schwarzes Loch klaffte. Jede Kachel hatte eine muldenartige Vertiefung, und ihre Linien, die ich immer wieder mit den Fingern nachzog, verliefen in Winkeln zur Mitte hin, aber häufig unterbrochen, wie in meinem Irrgarten.

Der durch Wände, Schränke und Betten verstellte Raum täuschte Geborgenheit vor, die ich nachts in meinem Bett als bedrohliche Unübersichtlichkeit empfand. Konnte nicht hinter jeder Ecke jemand stehen? Oder sich im Windfang verborgen halten? Oder durch die Tür hereinkommen, die wir benutzten, wenn wir aus dem stufenförmig angelegten Garten durch den Keller heraufkamen? Fast immer blieb eine der vielen Türen unabgeschlossen. Wenn mir das einfiel, lag ich starr vor Angst in meinem Bett. Ich kroch so tief wie möglich unter die Decke und begann mich zu streicheln, um mich zu beruhigen und einzuschlafen. Regelmäßig verfiel ich in Angstträume, aus denen ich dann schweißgebadet auffuhr. Ich höre das Atmen eines Menschen, der sich über den leise knarrenden Parkettboden auf die Tür zum Zimmer meiner Mutter zubewegt. Dabei muß er an meinem Bett vorbei. Ich liege ganz still, damit er mich nicht wahrnimmt. Ich weiß, daß er meiner Mutter Gewalt antun wird. Und plötzlich schreie ich, um sie zu warnen. Aber da steht meine Mutter schon in der Tür, der Mann stürzt sich auf sie. Sie wehrt sich. Er zückt sein Messer und stößt es ihr in den Bauch. Blutüberströmt fällt sie auf mich. Ich bin vor Grauen stumm. Mir wird übel von dem Anblick des Bluts und ich falle in Ohnmacht. Manchmal ermordet der Mann in seiner Wut auch mich. Wenn meine Mutter zu fliehen versucht, dauert alles nur noch länger . . . Immer fürchtete ich mich vor dem Einschlafen. Dennoch habe ich nie daran gedacht, mich rechtzeitig zu vergewissern, daß alle Türen abgeschlossen waren. Ich wartete auf den Traum.

Während eines Aufenthalts auf Kreta nehme ich mir vor, auch die Höhle zu besuchen, in der angeblich Zeus gezeugt wurde. Belustigt frage ich mich, was es da wohl zu besichtigen gebe. Vor mir selbst rechtfertige ich meinen Plan damit, daß ich einen Teil des Landesinneren sehen will. Die Höhle liegt am Rande der großen Ebene mit den vielen Windmühlen. Ein Bus bringt mich zu der kleinen Ortschaft, von der aus die Höhle durch einen Fußweg zu erreichen ist. Allein kann ich sie aber nicht betreten, ich muß auf die nächste Führung warten. Es ist Mittag. Weit und breit ist keine Frau zu sehen. Die wenigen Männer, die in kleinen Gruppen diskutierend oder schweigend in den einfachen Café-Bars der Dorfstraße beisammenhocken, schauen mich neugierig und doch gleichgültig an. Ich bin in meinem Minikleid deutlich als Touristin zu erkennen und wirke in dieser Umgebung bloß exotisch. Ich spüre ein Schamgefühl in mir aufsteigen und möchte mich irgendwohin verkriechen. Unendlich langsam verrinnt die Zeit. Endlich öffnet uns ein Knabe, der sich als unser Führer erweist, den Zugang zur Höhle. Ohne Bedenken folge ich ihm als erste. Aber der schmale Weg führt steil in die Tiefe. Ich muß die Schuhe ausziehen, um mit den bloßen Füßen auf dem glitschig-abschüssigen Weg Halt zu finden. Es ist stockdunkel und kühl. Halblaut rede ich vor mich hin, um die aufkommende Angst abzuwehren. Plötzlich rutsche ich ein ganzes Stück ab. Ich habe das Gefühl, ins Bodenlose zu fallen, und schreie auf. Da spüre ich auf einmal die beruhigende Hand des Führers, die mir wieder Halt gibt. Ich bin so mit mir beschäftigt, daß ich fast vergesse, daß hinter mir noch andere in diese beängstigende Tiefe steigen. Aber gerade weil sie hinter mir sind, gibt es kein Zurück. Schauer überlaufen mich. Der Abstieg kommt mir endlos vor. Plötzlich flammt auf dem Grund der Höhle Licht auf. Erleichtert bewältige ich die letzten Schritte bis zur Grotte. Doch meine Anspannung entlädt sich nicht beim Anblick der im Kerzenlicht sichtbar werdenden bettartigen Nische, in der sich die göttliche Zeugung vollzogen haben soll. Die vielen, nun auf einmal so lebhaften Menschen in diesem engen Raum bedrücken mich. Ich will nur noch raus, auf dem schnellsten Weg ins Freie. Das zunächst schwach, dann immer heller einfallende Sonnenlicht erleichtert mir den Aufstieg. Als ich wieder aufrecht stehen kann, spüre ich im ganzen Körper eine große Erregung. Ich warte darauf, daß sich die Gruppe zerstreut, und suche mir unweit der Höhle einen Platz aus, von dem ich weit in die Ebene hineinsehen kann. Dort lege ich mich auf den warmen, trockenen Boden und onaniere hingebungsvoll. Ich erlebe die Tiefe der Höhle noch einmal. Fast eine Stunde bleibe ich so liegen und schaue den sich ab und zu drehenden Windmühlen zu, die sich wie Filigran gegen den blauen Himmel abzeichnen. Es ist fast windstill und kein Laut zu hören.

Den Krieg erfuhr ich als Riß zwischen behüteter Kindheit und einem von Unsicherheit und äußeren Gefahren bedrohten Leben. Als wir unser Heimatdorf verließen, mußte ich mich zugleich von einer Frau trennen, die mir seit meiner Geburt nahe gewesen war und mich liebte wie eine Mutter. Ohne sie fühlte ich mich wie verloren. Männer lernte ich kennen als Soldaten. Auch an meinen Vater erinnere ich mich dunkel nur in Uniform. Welche Macht Soldaten hatten, begriff ich mit meinen fünf Jahren, als ich beim Einmarsch der Russen vor meinem verwüsteten Geburtstagstisch stand. Niemand tröstete mich. Rings umher hörte ich nur schreiende und weinende Frauen und Kinder; dazwischen dumpfes Gepolter auf der Treppe und laute unverständliche Männerstimmen.
Die letzten Monate des Krieges lebten wir jenseits der Oder in einer Stadt, die mir – verglichen mit unserem Dorf – sehr groß vorkam. Ich hatte immer Angst, mich zu verirren, denn Häuser, die ich kannte, waren plötzlich nicht mehr da. Wohin waren sie gekommen und warum standen dort jetzt schwarze Mauern mit lauter großen Löchern? Am liebsten verkroch ich mich in unsere Dachkammer. Dort fürchtete ich mich am meisten, wenn nachts plötzlich die Sirenen aufheulten. (Meine Mutter ging nachts nicht mit uns in den Keller, um uns nicht aus dem Schlaf zu reißen.) An eine solche Nacht erinnere ich mich genau: Meine Mutter wirft einen Blick auf unsere Betten, bevor sie das Licht löschen muß. Ich kneife die Augen zu und liege ganz still. Von meinem Bett aus kann ich durch das schmale Fenster ein paar Sterne sehen. Ich lausche auf ein leises, dann immer stärker werdendes Surren. Auf einmal ein Knall und ein zischendes Knattern. Plötzlich flackert der Himmel blutrot. Im Widerschein des in Flammen stehenden Hauses auf der anderen Seite der Straße zucken Schatten durch unsere Dachstube. Ich höre, wie das Singen meiner Mutter lauter wird, und ziehe die Decke fest über meinen Kopf. Unter dem Kopfkissen suche ich mit ganz langsamen Bewegungen – denn ich will nicht, daß meine Mutter in dem vom Feuer hellen Raum auf mich aufmerksam wird – nach meinen Hölzchen. Mit heißem Kopf und atemlos schiebe ich sie mir in den Po. Die angezogenen Beine fest gegen den Bauch gepreßt, durchströmt mich ein wohliges Gefühl. Ich schlafe ein . . . Später habe ich mich oft gefragt, warum ich mit meiner Angst nicht zu meiner Mutter gegangen bin. Es war, glaube ich, nicht nur das Gefühl, ich dürfe neben meiner viel jüngeren Schwester keine Angst mehr zeigen.

Ich liebe es, gerade in dem Moment ins Kino zu kommen, wenn das Licht erlischt, und im Dunkeln in irgendeinen Sessel zu fallen. In manche Filme kann ich nicht allein gehen. Das Dunkel hebt die Distanz völlig auf, und ich

laufe Gefahr, von dem Geschehen überwältigt zu werden. Nur in der Gewißheit des Partners neben mir kann ich den Film genießen. Zum Beispiel »Clockwork Orange«. Als das Licht wieder angeht, bin ich so erregt, daß ich die unmittelbare körperliche Begegnung suche. Hinterher fragt mich A., welche Szene des Films mich am meisten beeindruckt habe. Spontan nenne ich die brutale Zerstörung im Hause des Schriftstellers und die Vergewaltigung seiner Frau. Noch während ich es ausspreche, weiß ich, daß das nur die halbe Wahrheit ist. Nicht die Brutalität in dieser Szene jagte mir Schauder über den Rücken; was mich fasziniert, ist die Art, wie Kubrick die Lust an der Aggression in Szene setzt.

Nach der sich überschlagenden Verwüstung der Wohnung, der Fesselung und Knebelung des Mannes und der Frau tritt eine plötzliche Stille ein. Alex baut sich vor der wehrlosen, durch das Klebeband bis zur Unkenntlichkeit entstellten Frau auf: im hautengen Trikot, aus dem das Geschlechtsteil künstlich vergrößert hervortritt, und mit einer die Nase in einen baumelnden Penis verwandelnden Maske. In seiner Hand blitzt eine Schere. Er reißt die Frau ein Stück zu sich herüber und schneidet in den Stoff des roten Hosenanzugs drei kreisrunde Löcher. Brüste und Vulva treten entblößt hervor. Alex weidet sich an dem Anblick. Die eigentliche Vergewaltigung überläßt er dem Dicken der Gang. Zu all dem die Beethoven-Musik!

Als Monate später ein Mann die Platte mit der Filmmusik auflegt, tauchen die Bilder dieses Films schlagartig in mir auf. Geil reagieren meine Brustwarzen. Wir schauen uns an. H. stellt mit Befriedigung fest, daß die Erinnerung an bestimmte Szenen mich erregt. Wortlos bietet er mir eine Zigarette an. Wir rauchen und überlassen uns schweigend der Musik. Sein Blick signalisiert, daß er Herr der Situation sein will. Quälend langsam zieht er sich aus. Gebannt starre ich auf ihn, wage aber nicht, mich zu rühren. Mir wird bewußt, daß H. die Rolle dieses Typs »draufhat« und daß er meine wachsende Angst auskostet. Da plötzlich schlägt er mit der Hand kurz und hart gegen meine Brüste. Ich schreie auf und reiße mir die Sachen runter. Halb verrückt von der inneren Anspannung giere ich danach, körperlich aktiv zu werden: aggressiv zu sein, Mann zu sein, einzudringen . . . Hinterher wird mir klar, daß die Gewaltsamkeit dieser Begegnung von mir ausgegangen ist.

Das sanfteste revolutionäre Buch zum Thema Frau

Die amerikanische Psychoanalytikerin Jean Baker Miller hat mit ihrem kleinen und fabelhaft einleuchtenden Buch geschafft, was weder Parolen, Propaganda noch tiefsinnige Analyse bisher erreicht haben: sie hat die psychoanalytische Theorie mit einem Plädoyer für die Emanzipation der Frau verbunden.

Jean Baker Miller
Die Stärke weiblicher Schwäche
Zu einem neuen Verständnis der Frau
192 Seiten, brosch. DM 16,80

Damit Mütter und Töchter einander besser verstehen

Dieses Buch handelt von der Beziehung, die für alle Frauen in allen Stadien ihres Lebens von grundlegender Bedeutung ist: die Beziehung zu ihrer Mutter. Der engagierte, unvoreingenommene Bericht von Signe Hammer, ein wichtiges und längst fälliges Buch, möchte dazu beitragen, daß Mütter und Töchter einander besser verstehen.

Signe Hammer
Töchter und Mütter
208 Seiten, brosch. DM 18,–

Goverts im S. Fischer Verlag

Politische Erziehung

Friedrich Barabas/Thomas Blanke/
Christoph Sachße/Ulrich Stascheit (Hg.)
Jahrbuch der Sozialarbeit 1978
Analysen, Berichte, Materialien (7097/DM 12,80)
Aus dem Inhalt: Praxisberichte zu Problemen der Gemeinwesenarbeit und zu neuen Formen der Arbeit mit Kindern und Jugendlichen/ Materialienzur Neustrukturierung sozialer Dienste und über Tendenzen in der Ausbildung von Sozialarbeitern und Sozialpädagogen.

NEUE TITEL

Klaus Bergmann (Hg.)
Bildungsarbeit mit Erwachsenen
Handbuch für selbstbestimmtes Lernen (7059/DM 10,80).
Im Gegensatz zu empirischen und theoretischen Arbeiten über Erwachsenenbildung, die das Bestehende registrieren, zeigt dies Buch Möglichkeiten einer alternativen Praxis auf.

Anna Dorothea Brockmann (Hg.)
Landleben
Ein Lesebuch von Land und Leuten Argumente und Reportagen (7064/DM 10,80)
Aus dem Inhalt: Die soziale Lage der Bauern, ihre Lebensbedingungen, die Formen ihrer Arbeit und ihre Selbsteinschätzung/die Rolle der Bauern in Sozialgeschichte und Politik

Wilfried Gottschalch
Schülerkrisen
Entstehungsgeschichten autoritärer Persönlichkeiten (7070/DM 8,80)
An kommentierten Auszügen aus der Literatur des Kaiserreiches zeigt der Autor auf, wie autoritäre Persönlichkeiten entstehen als eine Lösungsmöglichkeit von Entwicklungskrisen.

Gerhard Vinnai
Das Elend der Männlichkeit
Heterosexualität, Homosexualität und ökonomische Struktur Elemente einer materialistischen Psychologie (7076/DM 8,80).
Psychische Strukturen und Handlungsmuster von Menschen sind Resultat sozialer Prozesse, in die diese verstrickt sind. Der Versuch einer Psychologie der männlichen Sexualität muß die Analyse ihrer abgespaltenen, verdrängten homosexuellen Anteile einbeziehen.

Erziehung und Schule

NEUE TITEL

Ingeborg Altstaedt
Lernbehinderte
Kritische Entwicklungsgeschichte eines Notstandes: Sonderpädagogik in Deutschland und Schweden Isolation oder Integration?
(6944/DM 8,80)

Georg Rist/Peter Schneider
Die Hibernia-Schule
(7136/DM 8,80)
Von der Lehrwerkstatt zur Gesamtschule: eine Waldorfschule integriert berufliches und allgemeines Lernen.
Lehrer und Eltern entwickeln ihre Schule.

Hans Mayrhofer/Wolfgang Zacharias
Projektbuch ästhetisches Lernen (7091/DM 10,80)
Dieses Buch setzt das Prinzip ästhetischer Erziehung, die aktive Aneignung und kreative Veränderung der Umwelt, in konkrete Vorhaben um. Eine kritische Bestandsaufnahme der ästhetischen Wirklichkeit unserer Städte, der Arbeitswelt und der Medien belegt die Notwendigkeit, gestalterische und soziale Fähigkeiten zu vermitteln.

rororo

Am Anfang war die Frau

– THE FIRST SEX –
die neue Zivilisationsgeschichte
aus weiblicher Sicht
von Elizabeth Gould Davis

Dieses Buch zu publizieren war uns schon seit Jahren ein Anliegen. Ein Klassiker der neuen feministischen Bewegung und ein Grundwerk der wachsenden weiblichen Kultur. Elizabeth Gould Davis zeigt mit Mut und Witz das ungeheuerliche Ausmaß der patriarchalen Geschichtsfälschung auf, und läßt uns nach einer Reise durch die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verändert und mit einem befreienden Lachen zurück. Sie führt uns aber auch zu einer Einsicht in die gewaltigen möglichen Dimensionen unseres Aufstands und dessen historischer Notwendigkeit. Es gibt bislang wenig Bücher aus der neuen Frauenbewegung, die solche Sprengkraft in sich bergen. 396 S. DM 17.50.

FRAUENJAHRBUCH '77

Aus dem Inhalt: – Aus dem Leben älterer Frauen – Frauenbewegung als Wunscherfüllung – Die Kraft geht von den Kindern aus – Was heißt Muttersein – Mädchen in der Frauenbewegung – Männer planen, Männer bauen – Eine Fotogruppe stellt sich vor – Frauenprojekte/Frauengeschäfte – Psychoanalyse und Feminismus – Warum feministische Therapie – Kurzgeschichten – Gedichte und viele Bilder – uva.
239 S. DM 10.–

Frauenoffensive
8 München 80 • Kellerstr. 39

Fritz Morgenthaler
Verkehrsformen der Perversion und die Perversion der Verkehrsformen

Ein Blick über den Zaun der Psychoanalyse

Perversionen sind Verkehrsformen. Fetischisten, Transvestiten, Sadisten, Masochisten, Paedophile, Pyromane, Exhibitionisten, Voyeure, Transsexuelle, Nekrophile, Sodomisten: Ich werde sie nicht beschreiben. Ich will sie nicht psychoanalytisch zu erfassen suchen, will weder Altbekanntes zusammentragen, noch Neues hinzufügen. Perversionen sind sexuelle Erlebnisweisen, die besonders befremdend und uneinfühlbar erscheinen, nicht nur weil die sexuelle Entwicklung der Menschen mehrheitlich zu einer heterosexuellen Partnerwahl führt, sondern weil die psychische Entwicklung vom Kleinkind zum Erwachsenen in den kulturellen und sozialen Bereichen bestimmter Gesellschaften den polymorph-perversen Charakter des menschlichen Sexuallebens unterdrückt und Heterosexualität ein ideologisches Monopol der Gesellschaftsmoral darstellt.

Das meiste, was über Perversionen gesagt wird, ist verlogen. Was man pervers nennt, ist ein Mythos. Etwas in einer bestimmten Weise erleben, anders als andere, ist nur ein gradueller Unterschied zum Erleben der Perversen. Indem man Perversionen beschreibt, grenzt man sich selbst ab und distanziert sich. Jede Gesellschaft produziert die Perversionen und die Perversen, die sie braucht.

In Manhattan endeckte ich die Farbigkeit New Yorks an den blau-weiß-roten Schornsteinen hinter den schwarzen und grünen Fassaden der Wolkenkratzer. Diese Farbigkeit weckte in mir eine sinnliche Erregung. Ich war fasziniert. Während einer Analyse berichtete ein Fetischist, was in ihm vorgeht, wenn er den lange gesuchten gelben Stiefel endlich findet, der ihn sinnlich erregt, fasziniert. Kann man das miteinander vergleichen? T. kommt auf mich zu, liest, was ich soeben geschrieben habe und fragt: »War dein Eindruck von Manhattan wirklich so stark, daß du ihn mit dem des Fetischisten vergleichen kannst, Erektion, Orgasmus usw.?« Ich sage zu T.: »Weißt du denn so genau, was in einem Fetischisten vorgeht, wenn ihn das Objekt seiner Sehnsucht fasziniert? Kommen Erektion und Orgasmus dann zustande?«

Der Vergleich ist unzutreffend. Er enthält eine Verzerrung. Äußerlich betrachtet besteht ein großer Unterschied zwischen dem Fetischisten und mir in New York. Jener sucht und findet schließlich, was er sucht. Ich

wurde überrascht, weil ich unvermutet sah, was ich gar nicht suchen konnte. Ich aber sage: Es ist dasselbe. Es geht um den Zugang zum Grandiosen. Der Glanz im Selbstgefühl trägt bei allen Menschen die Spuren grandioser Allmacht aus der Kindheit. Gelingen auf dieser Erlebnisstufe hat mit dem Erreichen eines Zieles wenig zu tun.

Als ich meine Aquarelle aus amerikanischen Großstädten ausstellte, schrieb ein Kritiker: »Er sieht sogar in den grauen Steinwüsten New Yorks oder Chicagos leuchtende Farben.« Ist das pervers? Nein, gewiß nicht. Perverses Erleben stellt eine quantitative Überhöhung und sexuelle Färbung der Grandiosität dar. Der Perverse hat einen viel direkteren Zugang zur Sinnlichkeit. Das führt allerdings zu einem qualitativ veränderten, der Realität nicht mehr angepaßten Verkehr mit der Sinnlichkeit. Kinder haben im allgemeinen einen viel direkteren Zugang zum Perversen als Erwachsene. Charakteristisch dafür ist weniger dieser oder jener Zug in ihren Sexualspielen als der direkte, offene Zugang zur Sinnlichkeit.

Eine etwa 40jährige Kinderanalytikerin rief mich telephonisch in großer Aufregung an. Sie verlangte eine Besprechung mit mir über einen eigenartigen Fall in ihrer analytischen Praxis. Sie fuhr fünf Stunden mit der Bahn und erschien zur verabredeten Besprechung. Sie weinte, war ratlos. Seit über zwei Jahren analysierte sie einen 8jährigen Knaben, einen Gesellschaftsverirrten. Der Knabe war inzwischen unauffällig geworden. Er war ein intelligenter, aufgeweckter Junge voller Phantasie, seinem Alter weit voraus. Der Junge kam kürzlich zur Stunde und verlangte von seiner Analytikerin, daß sie ihm erkläre, was vor sich geht, wenn der Stier von hinten auf die Kuh steigt. Die Analytikerin versuchte dem Jungen die sexuelle Aufklärung anzubieten, die sie ihm geben konnte. Am Ende der Stunde meinte der Knabe: »Wenn Sie mir nicht sagen wollen, was vor sich geht, wenn der Stier auf die Kuh steigt, werde ich die Leute auf der Straße fragen.« In der folgenden Stunde wiederholte sich dasselbe. Die Analytikerin wurde immer ratloser, der Knabe immer trotziger, beinahe schon handgreiflich aggressiv. In dieser Phase eilte die Frau zu mir. Ich: »Warum weinen Sie?« Die Analytikerin: »Ich hätte nie Kinderanalytikerin werden dürfen. Ich verstehe die Kinder nicht.«

Ich: »Sie sind eine ausgezeichnete Analytikerin. Sie haben nur nicht verstanden, daß der Knabe mit seiner Frage über den Stier und die Kuh wissen wollte, ob Sie, seine Analytikerin, schon Geschlechtsverkehr gehabt haben, ob Sie einen Mann haben, mit dem Sie die Liebe machen. Er weiß doch, daß Sie nicht verheiratet sind und daß Sie keine Kinder haben.«

Als unsere Besprechung zu Ende war, ängstigte sich die Frau in der Erwartung der nächsten Stunde mit dem Knaben. »Was soll ich ihm sagen? Soll ich ihm die Wahrheit mitteilen? Ist das noch analytisch?« Die folgende Stunde mit dem Knaben verlief völlig unerwartet. Er war entspannt und

fragte nicht wieder. Es war, als wäre er dabeigesessen, als wir unsere Besprechung hatten. Das war das Unbewußte.

Ernst im Spiel und Spiel im Ernst sind die Züge des Erlebens, die dem Grandiosen einen Zugang zum Selbstgefühl verschaffen, ohne daß Beschämung, Unangepaßtheit und quälende Selbstzerstörung auftreten. Als der Knabe die intime Sexualsphäre der Analytikerin angesprochen hatte, verlor die Frau das Spielerische. Alles war jetzt todernst. Es entstand ein tiefer Graben zwischen dem Spielerischen und dem Ernsten, so wie er in unserer Leistungsgesellschaft ganz allgemein zutage tritt. Da der Mensch dazu erzogen wird, in den Arbeitsprozessen den Ernst des Lebens zu erfahren, kann es nicht verwundern, daß das Spielerische der Freizeit nur ein krampfhafter, kompensatorischer Ausgleich ist. Der Alltag wird grau, die Sinnlichkeit fehlt. Man kann die Beziehung der herrschenden Gesellschaft zu den Perversen mit der der Analytikerin zu dem Stier-und-Kuh-Knaben vergleichen. Die Unfähigkeit, Spielerisches ernsthaft und Ernsthaftes spielerisch anzugehen und zu verstehen, führt zu einer Verlogenheit, die eine tiefe Ratlosigkeit zudeckt. Die Gesellschaft fühlt sich von den manifesten Perversionen bedroht, weil diese ihre Mikrostrukturen, die pervers sind, so ansprechen, wie der Knabe die Sexualsphäre seiner Analytikerin angesprochen hatte. In der Gesellschaft sind Mißverständnis, Feindseligkeit und Entwertung in der Beurteilung der Perversionen die Folge.

Die Psychoanalyse hat immer versucht, die Perversionen in ihrem Wesen zu verstehen, Triebschicksale aus der Kindheit für die Entwicklung dieses oder jenes Sexualverhaltens beim Erwachsenen verantwortlich zu machen. Die Psychoanalyse hat sehr vieles zur Klärung dieser Fragen beigetragen. Das Ziel, das sie anstrebte, den psychisch Kranken von seinen sexuellen Verirrungen, vom krankmachenden sexuell Abnormen zu heilen, ist ihr mißlungen. Doch ist es unrichtig, es so zu sagen. Die Psychoanalyse hat eigentlich kein Ziel. Nur Psychoanalytiker streben Ziele an, weil sie gesellschaftskonform denken. Die Psychoanalyse im Dienste der Interessen einer herrschenden Gesellschaft hat viel von ihrer eigentlichen Substanz eingebüßt. Sie hat selbst die Verkehrsformen der Gesellschaft übernommen, in der sie sich entwickelt hatte und in der sie sich bewähren muß. Sie vervollständigt und präzisiert mit gleichem Ernst ihr wissenschaftliches Instrument, wie die Gesellschaft, in der sie sich bewegt, die Produktionsmittel steigert und ausdifferenziert, ohne die psychischen Auswirkungen auf die Konsumenten in ganzer Tragweite zu berücksichtigen. Das Absurde, das all dieses Streben durchsetzt, wird verleugnet. Es ist identisch mit dem Perversen, das die Verkehrsformen der »Normalen« im Verborgenen durchsetzt. Obschon die Psychoanalyse das Polymorph-Perverse der infantilen Sexualität entdeckte und bei ihrer Arbeit die Triebschicksale der Menschen, denen sie sich zuwendet, dank diesem Wissen auch aufzudecken vermag, ist sie mit

zunehmender Anpassung an die Rollen, die die Gesellschaft ihr zuweist, immer unfähiger geworden, das Absurde in sich selbst zu erkennen. Spielerisches in ihrem ernsthaften Bemühen erscheint ihr verdächtig. Das Ernsthafte im Spiel findet immer weniger Beachtung, weil es den gesellschaftlichen Bewertungsmaßstäben nicht mehr entspricht. Dabei ist doch die Psychoanalyse die Wissenschaft des Unbewußten. Der Ernst, mit welchem sie die wissenschaftliche Erfassung ihres Gegenstandes verfolgt, müßte von der spielerischen Lust durchsetzt sein, um die potentiellen Möglichkeiten der Menschen in ganzem Umfang wahrzunehmen, alles, was bisher festgefügt erschien, zu relativieren, zu erweitern, neu zu formulieren, anders zu verstehen. Die Ergebnisse eines solchen Prozesses entsprächen dem Ernst, der jedem echten Spiel zugrunde liegt. In den Verkehrsformen der Psychoanalyse zeigt sich eine zunehmende Kluft zwischen Spiel und Ernst, so wie in der Gesellschaft, in der wir leben. Sie legt die gleichen Maßstäbe an ihre Tätigkeit, wissenschaftlich und praktisch, wie sie die Leistungsgesellschaft an das Arbeitsethos anlegt. Weil die Verkehrsformen der Psychoanalyse den Mythos der Allwissenheit mitführen, genießen ihre Vertreter ein hohes, gesellschaftliches Prestige. Das elitäre Bewußtsein, welches dieses Prestige begleitet, stellt das Grandiose in einer ähnlich erstarrten, beinahe ritualisierten Weise dar, wie es sich infolge der befremdenden sexuellen Beimischung im perversen Ritual verbirgt.

Ich habe die Farbigkeit Manhattans mit dem gelben Stiefel des Schuhfetischisten verglichen, um unseren fixierten Vorstellungen über Fetischismus das Perverse zu entreißen. Das objekthaft Festgelegte »Der gelbe Stiefel« ist erstarrte emotionale Bewegung, und diese Erstarrung hat einen tiefen Sinn im Erleben des Menschen, der Fetischist geworden ist. Auch hier ist die Kluft zwischen Ernst und Spiel sichtbar. Die Ritualisierung einer perversen Aktivität widerspiegelt den Verlust des Spielerischen in einem ernstzunehmenden Phänomen. Die Gesellschaft, die den Perversen betrachtet, geht aber mit dem Menschen um, wie mit einem Spielzeug, das sie nicht ernstnehmen kann.

Jeder Mensch trägt ein Bild seiner selbst in sich, und dieses Bild muß schön und rund sein, damit das Selbstgefühl so stark und widerstandsfähig ist, daß man die Realität des Lebens und die Realität der Gesellschaft, in der man lebt, ertragen kann. Nun ist das Bild, das wir von uns selbst aufgebaut haben, das Resultat einer langen Entwicklung, die ganz früh in unserem Leben begonnen hat und ganz früh in entscheidende, hochspezifische Bahnen gelenkt wurde. Beim Fetischisten, von dem ich sprach, ist der gelbe Stiefel ein Teil des Bildes seiner selbst. Wenn das Leben beginnt, sind Mutter und Kind eine Einheit, jeder ein Teil des anderen. Doch dabei kann es nicht bleiben. Es kommt unausweichlich und unvermeidbar zu einer Störung dieses dualunionistischen Selbstverständnisses. Dann ist die Welt

des Kindes nicht mehr vollkommen. Es fehlt etwas. Eine Lücke, ein Riß, etwas Klaffendes, das Angst macht, führt zu einer Gier, das Störende, Fehlende zu beheben. Allmachtsphantasien und Größenwahn versuchen die Vollkommenheit der Kinderwelt unter Ausschluß der Realität im Erleben wieder herzustellen. Das kann nicht gelingen. Unter dem Druck der Realität werden Allmachts- und Größenphantasien umgeformt in Bewegung, in eine Energie, die in den Dienst des Strebens nach Erfüllung von Idealen gesetzt wird. In der Dualunion war das Kind nur befriedigt, gleichsam in die Befriedigung verliebt. Später verliebt es sich in die Person, die Befriedigung bringt. Das Kind idealisiert die großen Figuren seiner Umgebung. Dann wird es sich der Realität bewußter und verinnerlicht die zunächst nach außen gerichtete Bewunderung. Jetzt entdeckt es Dinge in sich selbst, die es bewundert. So entsteht das Bild der eigenen inneren Person, das rund, in sich geschlossen und schön sein soll. Aber das runde, in sich geschlossene, schöne Bild seiner selbst entsteht eigentlich nie. Alle Menschen erleiden in diesem Prozeß einen Schiffbruch. Alle Menschen streben in dem, was sie denken, phantasieren, tun und was sie schöpferisch gestalten, danach, die Lücke auszufüllen, das Selbstverständnis abzurunden, die Schönheit des Bildes ihrer selbst herzustellen. Wird solches Streben zu bewußter Zielsetzung, entsteht entweder tiefste Scham oder aber undifferenzierte Arroganz. Beides ist auf die Dauer unerträglich. Die Tendenz bleibt in jedem Falle unbewußt, ziellos. Es gibt viele Wege, die zu dem führen, was immer nur Annäherung bedeutet.

Die Lücke im Selbstgefühl erzeugt beim Menschen eine qualvolle selbstzerstörerische Spannung, die seinem Ausdruck jede Sinnlichkeit raubt. Die Psychoanalyse sieht darin eine strukturelle Störung der narzißtischen Entwicklung in der frühen Kindheit, die weitreichende krankhafte Auswirkungen in der Persönlichkeitsbildung hat. Die Psychoanalyse erkannte frühzeitig die Bedeutung der infantilen Sexualität als Ausdruck der polymorphperversen anlagebedingten Struktur des Sexuellen. Das Polymorph-Perverse ist in jedem Fall in irgendeiner Form in das Selbstbild der Person eingebaut und spielt bei der in unserer Gesellschaft so hochbesetzten Entwicklung zur Heterosexualität eine ebenso große Rolle wie bei allen anderen, verpönten Ausformungen sexuellen Erlebens.

Im Kindesalter teilen sich die Züge der Sexualanlage noch widerspruchlos allem Tun, Phantasieren und Gestalten mit. Deshalb sind Anteile der infantilen Sexualität in den verschiedenen Entwicklungsphasen der Kindheit am Bild des eigenen Selbst immer mitbeteiligt. Weil die infantile Sexualität normalerweise polymorph-pervers strukturiert ist, kann man auch sagen, daß Kinder ganz allgemein einen direkten naiven Zugang zum Perversen haben. Werden sie erwachsen, wird dieser Zugang weniger sichtbar. Mit bestimmten Begabungen ist es ganz ähnlich. Es gibt Kinder,

die zeichnen und malen, als läge ein heimlicher Klee oder Picasso in ihnen. Mit Eintreten der Pubertät verblaßt die Begabung und macht anderer Bewegung Platz. Man sollte das nicht bedauern.

Es gibt Menschen, die entdecken in ihrer Kindheit irgendwie und irgendwann, immer ganz früh und unerforschbar, einen scharfumrissenen Zug perverser Faszination. Sie bauen das Gefundene, Überbewertete, gleich einem farbigen Stein treffsicher und an entscheidender Stelle in das Mosaik des Bildes ihrer selbst. Im weiteren Verlauf ihrer Entwicklung, gewöhnlich mit dem Eintreten der Pubertät, könnte dieser scharfumrissene Zug perverser Faszination verblassen und anderer Bewegung Platz machen.

Nun ist aber die Entdeckung eines solchen scharf umrissenen Zuges perverser Faszination nicht mit einer Begabung, sondern mit dem, was eine Begabung einmalig hervorbringt, zu vergleichen. Eine Begabung ist beglükkendes Spiel, um Erlebtem schöpferischen Ausdruck zu verleihen, stellt aber nie den einzigen Weg dar, Erlebtem überhaupt Ausdruck zu geben.

Wenn Rollen übernommen werden müssen, Institutionen und Formalisierungen damit beginnen, das Erleben mitzubestimmen, wenn also Köpfe gesellschaftlich geradegerückt werden, können Begabungen verblassen, weil sich die Phantasie der Menschen gewöhnlich nicht so leicht geraderücken läßt. Es besteht aber die Möglichkeit, daß solche Begabungen unter anderen, neuem Umständen wiederbelebt werden.

Ein scharf umrissener Zug perverser Faszination ist der Niederschlag, das Produkt einer schöpferischen Leistung. Sie wurde einst, sehr früh, in bedrohlicher Lage vollbracht. Einzelne Züge wurden aus der polymorph-perversen Sexualanlage herausgehoben, ausgeformt und differenziert und, einem Pfropf vergleichbar, möglichst fugenlos in eine bedrohliche Lücke des Selbstgefühls eingebaut. Damit wurde eine Leere im Bild des eigenen Selbst ausgefüllt, um einen Bruch des Bildes der eigenen Person zu vermeiden. Ein solcher Bruch hätte zu einer Erlebnisweise geführt, die nur mehr zwischen beziehungsloser Allmacht und hilfloser innerer Leere hin und her pendeln würde. Dieses pfropfartige Gebilde im Erlebnisbereich eines Menschen wirkt störend wie ein starrer Fremdkörper, einer Prothese vergleichbar. Doch ist der Vergleich mit einer Prothese irreführend. Der perverse Zug ist lebender Bestandteil der Person, denn er enthält die sexuelle Triebhaftigkeit schlechthin. Der Vergleich mit einer Prothese ist jedoch zutreffend, wenn man die gesellschaftlichen Verkehrsformen betrachtet, in denen die Perversen sich bewegen. Wenn Rollen übernommen werden müssen, Institutionen und Formalisierungen das Erleben mitzubestimmen beginnen, wenn also Köpfe geradegerückt werden, verschärft sich der perverse, isolierte Zug im Erleben dieser Menschen und wird zur Perversion. Die Ritualisierung der perversen Handlung verstärkt das Fremdkörpergefühl. Die Erstarrung hält Schritt mit der gesellschaftlich geforderten

Anpassung oder ersetzt sie sogar zum Teil. Die Rollenübernahmen und Institutionalisierungen, Formalisierungen und gesellschaftsbedingten Manipulationen enthalten die perverse Mikrostruktur der Verkehrsformen der »Normalen«. Es kommt zu einer verstärkten Echowirkung auf beiden Seiten: Der Perverse verstärkt seine Perversion. Die Gesellschaft intensiviert ihre Haltung und ritualisiert ihre Verkehrsformen den Perversen gegenüber.

Das müßte nicht notwendigerweise so sein. In anderen Kulturen gibt es Gesellschaftsstrukturen, die ganz andere Verkehrsformen entwickeln, in denen die beschriebene Polarisierung nicht in diesem Maße zum Ausdruck kommt. Ich habe in Papua-Neuguinea, aber auch in Madagascar Kulturen angetroffen, wo gerade der Zugang zu animistischen Erlebnisformen den polymorph-perversen Hintergrund des menschlichen Seelenlebens in alles Tun, Gestalten und Denken einbezieht und in den verschiedensten Formen zum Ausdruck bringt. In diesen Kulturen können Rituale fröhliche Feste sein, die in spielerischer Weise die Teilnahme an einem sinnlichen Vergnügen gewähren, während die Rituale unserer Gesellschaft meistens kalt und ohne innere sinnliche Beteiligung des Einzelnen ablaufen.

In Madagascar gibt es Völker, die viele ihrer Toten in besonderer Art begraben. Eine Ethnie im Südwesten der Insel pflegt den Brauch, daß die Töchter eines gestorbenen, gesellschaftlich wichtigen Mannes am Fluß das Fleisch der Leiche von den Knochen schneiden, und das Skelett säubern, bis es schneeweiß ist. Dann werden die Knochen voneinander gelöst und in einen kleinen Sarg gelegt, der unter besonderen Zeremonien beigesetzt wird. Eine benachbarte Ethnie begräbt ihre Toten in riesigen Steinhaufen, die mit Holzstelen und Statuetten geschmückt werden, die Szenen aus dem Leben des Verstorbenen darstellen. Auf dem Hochplateau im Zentrum der Insel werden besonders farbige kleine Häuser gebaut, die gewöhnlich auf der Kuppe eines Hügels stehen und die den Sarg mit dem Toten beherbergen. Einmal im Jahr wird der Sarg hervorgeholt und den ganzen Tag spazieren geführt. Einige Männer tragen ihn auf den Schultern und stolpern dauernd absichtlich, damit die Angehörigen und alle Leute, die den Spaziergang begleiten, das Klappern der Knochen hören. Es herrscht eine fröhliche festliche Stimmung. – In unserer Gesellschaft würde ein solcher Umgang mit dem Toten als eine von perversen Nekrophilen vollbrachte Leichenschändung verurteilt.

Im mittleren Sepikdistrikt von Neu-Guinea werden den jungen Männern bei der Initiation zahlreiche tiefe Schnitte am Rücken beigebracht, damit das schlechte Blut abfließen kann. Bei Frauen erübrigt sich eine solche Prozedur, weil sie menstruieren. Anläßlich des Initiationsfestes, welches nach Ausheilung der Wunden stattfindet, treten bestimmte Angehörige der Familie des Initiierten in vorgeschriebenen Rollen auf, die alten Bräuchen

entsprechen. Dabei erscheinen die Männer in Frauenkleidung und Frauen in Männerkleidung. Dieser institutionalisierte Transvestitismus ist ein integrierender Bestandteil des kulturellen und sozialen Bewußtseins der dortigen Bevölkerung. – In unserer Gesellschaft würde man derartige Vorkommnisse als sadistische Handlungen bei transvestitischen Psychopathen bezeichnen.

In den beiden Beispielen fällt auf, wie locker und spielerisch die Menschen in diesen Gesellschaften mit perversen Ausformungen des Handelns, Denkens und Erlebens umzugehen verstehen. Der Kontrast zu ähnlich gelagerten perversen Verkehrsformen in unserer Kultur liegt vielleicht weniger in den thematisch nachweisbaren perversen Zügen dieses oder jenes Verhaltens, die in allen menschlichen Gesellschaften zu finden sind, wenn sie auch nicht überall so offensichtlich zu Tage treten, als vielmehr in der Art und Weise, wie diese Verkehrsformen gehandhabt werden. In jenen Gesellschaften erscheint alles spielerisch, locker und entspannt, wenn Menschen mit ihren eigenen perversen Erlebnisweisen und denen der anderen konfrontiert sind. In unserer Gesellschaft führen perverse Erlebnisweisen bei dem, der sie selbst empfindet, wie bei allen anderen, die sich damit konfrontiert sehen, zu gespannten und erstarrten Verkehrsformen. Der damit verbundene Verlust des Spielerischen bewirkt, daß die Lust an der Belebung kindlicher Phantasien, die das Selbstgefühl mächtig aufblähen, zu lächerlicher Skurrilität degradiert wird.

Bei allen Perversionen war einst, in früher Kindheit, die Entdeckung eines scharf umrissenen Zuges perverser Faszination gleichzeitig die Entdeckung einer großartigen Möglichkeit, das kümmerliche, von innerer Leere bedrohte Selbstgefühl machtvoll zu beleben. Deshalb kann man auch sagen, daß eine perverse Faszination einen Zugang zum Grandiosen eröffnet. In der Kindheit verbinden sich solche Allmachtsphantasien noch widerspruchsfrei mit sinnlichem Lustgewinn. In den erwähnten fremden Kulturen haben sich Verkehrsformen entwickelt, die diesen Lustgewinn am Perversen erhalten und integrieren. Deshalb treten in diesen Gesellschaften die polaren Gegensätze zwischen perversen und normalen Verkehrsformen kaum in Erscheinung. In unserer Gesellschaft sind die entsprechenden Verkehrsformen starr und lustlos. Die Ritualisierungen sind vielfach emotional entleert. Das führt dazu, daß alles Perverse zur Lächerlichkeit und Skurrilität entwertet wird.

So kann man den Einfluß gesellschaftlicher Strukturen auf die Ausformung der Perversionen auch verstehen.

Bei dieser Betrachtung liegt der Schwerpunkt nicht auf dieser oder jener sexuellen Praktik, sondern auf dem sinnlichen Ausdruck, den dieses oder jenes Erleben zeitigt oder eben nicht zeitigt.

Sinnlichkeit ist nicht identisch mit Sexualität. Auch kann man nicht sagen,

daß eine bestimmte Art des Handelns oder eine bestimmte Wahl der Beschäftigung sinnlicher wäre als eine andere. Alles kann eine sinnliche Ausstrahlung erlangen, wenn das, was wir tun, oder die Art, wie wir es tun, das Bild, welches wir von uns selbst haben, abrundet, in unserem Selbstgefühl schön gestaltet, so daß eine entspannte Grundstimmung in uns aufkommt, die überhaupt erst die Voraussetzung dafür ist, daß eine oszillierende spielerische Erotik andere dazu verführt, sich uns zuzuwenden.
Dank ihrem gesellschaftsadäquaten Rollenverhalten mag es Bankfachleuten, Autoverkäufern, Radfahrern, Psychoanalytikern, Gemüsehändlern, Filmverleihern, Heterosexuellen, Ehemännern, antiautoritären Pädagogen und Polizisten scheinbar leichter fallen in ihren Aktivitäten ein gutes ausgeglichenes Selbstgefühl zu entwickeln. Ob dabei die entspannte Grundstimmung aufkommt, die sie wirklich sinnlich macht, hängt von der Verlogenheit ab, mit welcher die Selbsteinschätzung vermischt sein mag.
Perverse, Homosexuelle, Strichjungen und Huren, Drogensüchtige und Jugendliche, die sich weigern, eine von der Gesellschaft angebotene Rolle zu übernehmen, haben es viel schwerer, ein abgerundetes, schönes Bild ihrer selbst zu gestalten und auch daran festzuhalten. Wenn es ihnen aber gelingt, haben sie dieses Gelingen in einer viel autonomeren Art und Weise zustande gebracht als ihre gesellschaftsangepaßten Mitmenschen. Gelingen in diesem Sinne ist sehr selten. Verlogenheit ist bei ihnen viel leichter sichtbar und wird brutaler bestraft. Ihre Verzweiflung erscheint als Krankheit.
Die Psychoanalyse Perverser und anderer Gesellschaftsverirrter kann eine Entwicklung zu einem haltbaren abgerundeten Selbstgefühl unter Einbeziehung der sexuellen Erlebnisweise perverser oder anderer Natur in entscheidender Weise fördern und sogar bewirken. Nur darf der Psychoanalytiker die Perversion, die »Gesellschaftsverirrung« nicht als etwas Störendes, Krankhaftes bekämpfen wollen. Was da krankhaft erscheint, war einst der »farbige Stein«, den einer fand und ins Mosaik seines inneren Bildes einfügte, damit es leuchtete und weiterbestand. Da gab es keine Wahl, und wenn der Preis der Erstarrung sinnlichen Erlebens dafür zu bezahlen war, bestand dennoch die Aussicht, das »Erstarrte« irgendeinmal in Bewegung bringen zu können. Der Verzicht auf den »farbigen Stein« hätte Zerfall, psychische Inkohärenz, hätte wirkliche, vielleicht unheilbare Krankheit bedeutet.
In der Praxis der Psychoanalyse erfährt man das so:
Die entspannte Grundstimmung, die schließlich bis in die so angstvoll behütete perverse Struktur seelischen Erlebens einfließt, entsteht zunächst und unter allen Umständen in der sich langsam vertiefenden Beziehung zwischen dem Psychoanalytiker und seinem Analysanden. Damit das überhaupt möglich ist, muß sich der Analytiker seiner eigenen tiefen Konflikt-

neigungen bewußt sein und sie nicht verleugnen. Das kann er nur in seiner eigenen persönlichen Analyse erfahren haben. Diese Erfahrung aber zeigte ihm, daß er seine ganz eigene Konflikthaftigkeit, die in ihrer Art von perversen Neigungen durchsetzt ist, durch nichts aus der Welt schaffen kann. Die Erfahrung der eigenen Analyse ist die Erfahrung der Begrenztheit, der Beschränkung auf weniges, das veränderbar ist. Das allermeiste ist so, wie es ist. Nur Flexibilität im Umgang damit und Elastizität in der Bewertung der eigenen inneren und äußeren Forderungen, die jeder an sich stellt, ermöglichen Neuformulierungen, die die Dinge relativieren, Betrachtungsweisen erweitern, bisher Festgelegtes anders verstehen lassen.

Einer meiner ersten Analysanden war ein Schwachsinniger. Ich arbeitete damals in der Klinik. Paul L. war so debil, daß er höchstens einen ganz einfachen linearen Kausalzusammenhang erfassen konnte, wie etwa der: Mein Vater war sehr streng. Folglich mußte ich dauernd arbeiten. Oder: Die Suppe war zu heiß. Ich konnte sie nicht essen. Paul L. war 3½ Jahre bei mir in Analyse. 3 Stunden wöchentlich. Nach 3 Jahren erschien er einmal in der Klinik zu seiner Stunde und setzte sich an meinen Tisch, legte den Kopf auf seinen Arm und weinte lange. Dann sagte er: »Jetzt bin ich draufgekommen: ICH BIN SCHWACHSINNIG.« Er weinte weiter die ganze Stunde. Ich saß neben ihm und war sprachlos. Paul L. ging nach der Stunde nach Hause und sagte zu seiner Frau: »Ich und du, wir sind beide schwachsinnig. Wir werden keine Kinder machen, sonst gibt es ein Unglück.« Paul L. wurde im Verlaufe der folgenden Monate Vorarbeiter in einer Gärtnerei. Dort arbeitete er während des ganzen Winters, weil er so tüchtig und umsichtig war. Er hatte vier Arbeiter unter sich, die er führte. Er konnte weder lesen noch schreiben. Einer seiner Arbeiter tat es für ihn.

Mit Paul L. und unserer gemeinsamen Erfahrung habe ich zum ersten Mal über den Zaun der Psychoanalyse geblickt. Wie soll man das verstehen? Muß man einen Schwachsinnigen analysieren, um die Psychoanalyse zu verstehen? Oder soll der Vergleich bedeuten, daß Perverse wie Schwachsinnige zu behandeln wären? Man kann immer alles mißverstehen.

Der debile Paul L. hat das Unwahrscheinlichste erfaßt, das, was auf der Hand lag für andere, unerforschbar für ihn selber. Gleichzeitig war es das Unabänderlichste, das, was ist. In der spielerischen Beziehung hat er das Ernsthafte erfaßt. Mit der ernstzunehmenden Tatsache seines Schwachsinns ist er dann mit spielerischer Weisheit umgegangen. Er war ein anderer, zwar immer er selbst, debil, aber anders. Der Schwachsinn Paul L.s in meinem Beispiel ist bloß ein extremer Ausdruck für das, was in jedem Falle einer Analyse schließlich vor sich geht. Es braucht sich dabei nicht um Schwachsinn zu handeln, wo Selbsterkenntnis infolge der geistigen Schwäche ohnehin schwer vorstellbar ist. Es ist in jedem Falle ein langer Prozeß, bis sich dem Ernst der Selbsterkenntnis über die eigenen Beschränkungen das

Spielerische zugesellt. Für die Tätigkeit des Psychoanalytikers ist diese Selbsterkenntnis Voraussetzung. Für den Analysanden, und ganz besonders für den Perversen in Analyse, wird es entscheidend sein, zu solcher Selbsterkenntnis vorzustoßen.

Der Psychoanalytiker stellt zu seinem Analysanden die Beziehung her, die zu ihm selber und die nicht in erster Linie zum Analysanden paßt. Nur dann kann die Beziehung wirklich stimmen. Sie stimmt für das, was im Psychoanalytiker vorgeht. Wenn es so ist, wird der Analysand immer umfassender ein emotionales, von Gefühlen getragenes Echo entwickeln, das in ihm alles in Bewegung setzt, was einst erstarrte. Im Zuge dieses Prozesses wird indessen die abgrundtiefe Lebendigkeit des Partners, der in unserem Falle ein Perverser ist, zum großen Manipulator des anderen, seines Analytikers. Deshalb reicht es nicht aus, daß der Analytiker in sich hineinschaut und die Beziehung zu seinem Analysanden stimmig erhält und vertieft. Er kann sich der enormen Verführung, die von seinem Partner ausgeht, nicht entziehen, wohl aber sich ihrer bewußt werden.

Es geht darum, Grausames in Ernsthaftes und Manipulieren in Spiel umzuformen. Da reicht ein gesunder Menschenverstand nicht aus. Erfahrung und eine methodische Trickkiste sind keine verläßlichen Stützen, weil Verkehrsformen des Perversen die heimlichen und versteckten perversen Züge der Verkehrsformen der Normalen reaktivieren.

Die Psychoanalyse als Wissenschaft hat eine feingegliederte tiefsinnige Theorie geschaffen: die Metapsychologie. Sie hat zudem Konzepte einer Theorie der psychoanalytischen Technik beschrieben. Metapsychologie und Theorie der psychoanalytischen Technik sind keine Regelsysteme, die in bestimmten Situationen zu bestimmten Zwecken angewandt werden können, um bestimmte Ziele zu erreichen. Man kann sie allerdings dazu mißbrauchen, wenn man positivistisch denkt. Positivistisches Denken ist in unserer Gesellschaft die Grundlage wirtschaftlicher Erfolge, die Ideologie des leistungsbewußten Menschen, das Instrument der Herrschenden, der Macht schlechthin. Positivistische Psychoanalyse will Gesunde von Kranken unterscheiden, will dem Leidenden durch Verwirklichung von Zielsetzungen helfen, will alles heilen, was ihr krank erscheint. Psychoanalyse betreiben heißt aber: dialektisch denken und die wissenschaftlichen Theorien, die die Psychoanalyse schuf, dialektisch verstehen und anwenden. Sie dienen dem Analytiker dazu, seine entspannte Grundstimmung aufrechtzuerhalten. Dies ist nur möglich, wenn in der Deutungsarbeit die Entspannung des Analysanden auf den Analytiker zurückwirkt. In solchen Wechselwirkungen wird Unbewußtes dann bewußt, wenn quantitative Anhäufung bestimmter situationsbedingter Vorstellungsinhalte einen qualitativen Umschlag erfährt, der unvermutet bisher Verstandenes auf eine neue Ebene des Verständnisses hebt.

Ich werde nicht versuchen, den Prozeß zu klären, der Perverse dazu bringt, pervers zu bleiben, ohne es zu sein, so wie wir alle es sind, ohne es genauer zu wissen. Ich will mit einer Metapher die perversen Verkehrsformen des »Normalen« umschreiben und blicke damit über den Zaun der Psychoanalyse, über den Zaun der herrschenden Verkehrsformen und über den Zaun, der die Perversionen von anderen absondert. Der Vergleich, den ich herbeiziehe, betrifft eigentlich jedermann, ungeachtet seiner Stellung im Beruf oder in der Gesellschaft und auch ungeachtet der Ausformung seiner Sexualität. Es geht mir nicht um ein Programm, nicht um eine Zielsetzung, sondern um einen Versuch, eine dialektische Wechselwirkung anschaulich darzustellen.

In einer psychiatrischen Klinik beobachtet ein Arzt seit mehreren Monaten eine geisteskranke Frau, die seit über zehn Jahren in der Anstalt lebt und jahraus, jahrein nichts anderes tun kann, als morgens an ein Fenster zu treten und den ganzen Tag in einen Hof zu starren. Sie sieht nichts in diesem Hof. Sie erlebt nichts mehr, ist unansprechbar, bewegungslos, starr und stumm. Der Arzt beginnt sich immer mehr mit dieser Frau zu beschäftigen. Er umkreist sie, er erscheint abends spät, frühmorgens, wenn die Patienten noch in den Schlafsälen weilen, und versucht mit ihr einen Dialog herzustellen. Alles erscheint hoffnungslos.

Eines Abends wendet sich der Arzt plötzlich an die Frau, die, wie immer, am Fenster steht, und teilt ihr eindringlich mit, daß er sie ohne Unterbrechung die ganze Nacht und den ganzen Tag beobachtet habe. Wie er dazu gekommen ist, sich so zu verhalten, weiß der Arzt selbst nicht zu erklären. Die Frau ist ganz verblüfft, dreht sich um und beginnt mit dem Arzt zu sprechen. Sie ist völlig verändert und beginnt am folgenden Tag in der Wäscherei zu arbeiten.

Ich beabsichtige nicht, eine psychiatrische oder gar psychoanalytische Erklärung der Episode zu finden. Ich will diese Vignette mit der Beziehung vergleichen, die die Gesellschaft mit den Perversen herstellt. Im Grunde betrachten die Gesellschaft und alle ihre Mitglieder, die sich normal vorkommen, die Perversen mit dem sturen Blick der Frau, die in den Hof der Anstalt starrt. Sie alle sehen nichts im Perversen. Sie erleben nichts im Umgang mit ihm, sind emotional unansprechbar, starr und stumm. Den Arzt will ich – so absurd das klingen mag – mit dem Perversen vergleichen. Der Perverse bewegt sich in einer Gesellschaft, die Erlebnis- und Verkehrsformen pflegt, die ihm fremd sind, an die er sich aber gewöhnt hat. Ich meine, daß er in dieser Beziehung dem Arzt in der psychiatrischen Anstalt vergleichbar ist, weil auch der Arzt die Erlebnis- und Verkehrsformen der Patienten als befremdend empfindet, auch wenn er sich, seiner beruflichen Tätigkeit entsprechend, an sie gewöhnt hat. Das Privatleben des Arztes folgt anderen Erlebnis- und Verkehrsformen, nämlich solchen, die ihm

entsprechen. Ganz analog kontrastiert das »Privatleben« des Perversen mit den Verkehrsformen der »Normalen«. Die Verkehrsformen des Perversen sind die Rituale seiner sexuellen Praktiken, die ihm entsprechen. Das Anstaltsleben der Patienten ist abgesondert und hat mit dem Privatleben des Arztes gewöhnlich wenig oder, wenn möglich, nichts gemeinsam.
In meinem Beispiel ereignet sich etwas Besonderes. Der Arzt beginnt sich in einer Art und Weise für die geisteskranke Frau zu interessieren, die eigentlich den Erlebnis- und Verkehrsformen seines Privatlebens viel mehr entsprechen als jenen, die in der Anstalt von den Patienten geübt werden. Das ist ungewöhnlich. Eine spielerische Tendenz beginnt das berufliche Ritual psychiatrischer Tätigkeit in einer besonderen Art zu beleben. Er umkreist mit beinahe kindlicher Neugier die längst aufgegebene, als unheilbar bezeichnete Frau und entwickelt eine Phantasie, die sein Selbstgefühl mächtig aufbläht. Er will das Unwahrscheinlichste versuchen. Er will den Dialog mit dieser unansprechbaren Kranken wiederherstellen. Er sucht den Zugang zur Allmacht und findet ihn dadurch, daß er der kranken Frau zuruft, er habe sie ohne Unterlaß ebenso angestarrt, wie sie dauernd in den Hof starrt. Er hat damit die Erlebnis- und Verkehrsformen der Geisteskranken in der Anstalt zu seinen eigenen gemacht, ohne seine eigenen, die ganz andere sind, aufzugeben oder auch nur zu verändern. Er ist genau der geblieben, der er immer war. Er hat auch keine neue Rolle übernommen, hat weder künstlich noch verlogen reagiert. Er hatte die Kranke nicht etwa überrumpelt oder irregeführt, sondern es ist ihm gelungen, mit ihr in einen Dialog zu kommen. Er hat das Spielerische seiner Allmachtsphantasie ernstgenommen und den Ernst der Krankheit seiner Partnerin mit spielerischen Mitteln aufgelockert. Auf diese Weise findet er den Zugang zum Dialog, worauf die Kranke aus ihrer Erstarrung heraustritt und die Erlebnis- und Verkehrsformen, die dem Privatleben des Arztes entsprechen, zu ihren eigenen macht. Sie ist dabei genau die geblieben, die sie immer war. Sie hat auch keine neue Rolle übernommen, hat weder künstlich noch verlogen reagiert. Sie fühlt sich weder überrumpelt noch irregeführt, sondern nimmt den Dialog wieder auf, den sie früher mit anderen Menschen führte. Sie hat nur die befremdenden starren und ritualisierten Erlebnis- und Verkehrsformen aufgegeben, die sie und alle anderen Geisteskranken in die Anstalt gebracht hatten.
Wenn ich jetzt meinen Vergleich zu Ende führen will, wäre der Perverse derjenige, welcher den Dialog mit den anderen, den Normalen, sucht. Er umkreist die Normalen und versucht immer wieder, sich ihnen anzunähern. Wenn es ihm möglich wäre, dem Arzt in unserem Beispiel folgend, in spielerischer Weise mit seinen privaten, das heißt perversen Erlebnis- und Verkehrsformen in die normalen der Gesellschaft vorzustoßen, würde etwas Ungewöhnliches entstehen. Es könnte ihm, wie dem Arzt, plötzlich

gelingen, das tief versunkene, erstarrte Perverse im Normalen anzusprechen. In seinem neuen Partner würde er ein Gefühl der Rührung oder einen Glanz im Ausdruck verspüren, der auch in ihm etwas bewegt. Er wäre bereichert, wie sich der Arzt durch die Erfahrung mit der Frau bereichert fühlte.

Mit diesem herausforderden Vergleich will ich zum Ausdruck bringen, daß in der Regel im sogenannt Normalen, der eine polymorph-perverse Struktur hat, etwas geschehen muß, sofern er nur so auf den Perversen zu schauen vermag wie die kranke Frau auf den Innenhof der Klinik. Es muß ihm das zustoßen, was er am wenigsten erwartet, daß er nämlich von einem anderen, der einen spielerischen, entspannten Umgang mit dem Perversen hat und dennoch durch nichts Besonderes auffällt, in einen affektiven Dialog miteinbezogen wird und unvermutet Erlebnis- und Verkehrsformen eingeht, die einfach in den »Normalen« nicht vorgesehen sind, obschon sie sich durch nichts Auffälliges von diesen unterscheiden. Gerade dadurch, daß er sich einläßt und über den Zaun der sogenannten normalen Verkehrsformen hinauskommt, findet er einen spielerischen Zugang zu seinen eigenen perversen Zügen und kann sie auch beim anderen erkennen. Es kann ihm dann gelingen, daß in ihm selbst etwas geschieht, das deshalb beunruhigend ist, weil es ihm vielleicht nicht mehr als normal erscheint. Doch ist gerade das nötig, um das Normale, welches das Perverse enthält, in etwas umzuformen und zu erweitern, was über dieses »Normale« hinaus, gesund ist.

Ich möchte zum Schluß aber doch fragen, was denn mit dem Perversen geschehen muß, sofern er nur so auf seine eigene Perversion zu schauen vermag wie die kranke Frau auf den Innenhof der Klinik? Es muß ihm dasselbe zustoßen, was dem sogenannt Normalen passiert ist und was er am wenigsten erwartet, daß er nämlich unvermutet in einen affektiven Dialog einbezogen wird und Verkehrsformen eingeht, die einfach in den Perversen nicht vorgesehen sind. Er fühlt sich beunruhigt, weil sich diese Verkehrsformen auffällig von jenen unterscheiden, die er bisher befolgte. Gerade dadurch aber, daß er sich einläßt und über den Zaun der Perversion hinauskommt, findet er einen spielerischen Zugang zu Zügen seiner eigenen Person, die gar nicht pervers sind, und kann diese mit ähnlichen Zügen der anderen vergleichen. Es kann ihm dann gelingen, daß in ihm selbst etwas geschieht, das deshalb beunruhigend ist, weil es ihm nicht mehr als pervers erscheint.

Klaus Theweleit

Männerphantasien

ca. 350 Seiten, ca. 200 Abb., ca. DM 19,80

„Im Osten, vom Baltikum her, brandete die rote Welle näher." (W. Frank) Marxisten wissen da gleich: als Naturvorgänge werden hier politische Ereignisse beschrieben – und das tut die Reaktion bekanntlich immer. Damit ist aber nicht mehr gesagt, als daß die Sätze ‚falsch' sind. Aber lügen die Sätze, wovon sprechen die faschistischen Romanautoren eigentlich? Und warum Fluten, Brandungen und Meer – warum nicht z.B.: Die Bolschewisten rückten vor wie die vierte Eiszeit, oder, wie ein Orkan, oder, ein asiatischer Sandsturm. Das klänge nicht überzeugend, aber weshalb?

So fragt sich Klaus Theweleit ins Denken von Männern, über die politisch zu urteilen heute niemandem schwer fällt. Oder hat die moderne Industriegesellschaft als Männergesellschaft doch mehr mit den Jünger, Salomon, Kapitän Ehrhardt, Lettow-Vorbeck, Rudolf Höß zu schaffen als wir glauben wollen?

Seit Wilhelm Reich ist so wie bei Theweleit höchstens im „Anti-Ödipus" von Deleuze/Guattari gefragt worden. Herkömmliche Faschismuskritik, auch und gerade die linke, hat demgegenüber immer wieder die „Irrationalität", oder gar „Irrealität" des Faschismus bemängelt. Diese Vorwürfe messen den Faschismus nicht an seiner Realität, sondern daran, daß er sich nicht bequemt hat, sich nach den Maximen seiner Kritiker zu verhalten, also z.B. „rational". In seiner vulgärsten Form nennt dieses Denken objektiv/real/rational alles, was mit der gesellschaftlichen Produktion zusammenhängt und dagegen subjektiv/irrational/irreal alles, was beim Menschen bloß im Psychischen erscheint und den Sieg der Rationalität des „objektiven" Prozesses behindert, der nun angeblich einmal zum Sozialismus drängt. Für Klaus Theweleit ist deshalb eine Auseinandersetzung mit dem Faschismus auch nicht bloß seiner schrecklichen politischen Auswirkungen wegen nötig: „Nicht, weil so viele Menschen ihm zum Opfer fielen, nicht, weil er dem Sieg des Sozialismus im Wege steht, nicht, weil er ja ‚wiederkommen' könnte, ist es dann primär notwendig, den Faschismus zu verstehen und zu bekämpfen, sondern vielmehr weil er als ständig präsente oder mögliche Form der Produktion des Realen unter bestimmten Bedingungen auch unsere Produktion sein kann und ist. Am krassesten ist das an den Beziehungen zu sehen, im Mann/Frau-Verhältnis, das ein Produktionsverhältnis ist."

Sieben Ehen. Die Kämpfer und ihre Frauen / Entwirklichung / Nicht anfassen! / Visionen / Was die Soldaten lieben / Die Frau als Aggressor / Flintenweiber. Die kastrierende Frau / Schwestern und Krankenschwestern / Mütter / Attacken gegen Frauen / Lustmord / Fluten / Straße des Blutes / Kochen / Sehr frühe Geschichte: die Menschen aus dem Wasser / Bürgerliche Geschichte: die Entstehung des Panzers gegen die Frau / Über die künstliche Aufrechterhaltung des Mangels in der Beziehung der Geschlechter / Damm und Fluß / Vermischungen / Schlamm / Die Masse als Verkörperung des eigenen Unbewußten / Kultur und Heer / Masse und Rasse / Das Volk / Die Rede / Augen / Sexualität und Drill / Der Umbau des Leibes in der Kadettenanstalt / Stahlgestalten / Ohnmachten / Der Ort des Krieges / Weißer Terror als Selbsterhaltung

Verlag Roter Stern · Postfach 180147 · 6000 Frankfurt

aktuell in der edition suhrkamp

J. Alberts, K. M. Balzer, H.-W. Heister, B. J. Warneken u. a.,
Segmente der Unterhaltungsindustrie
es 651, DM 9,–

Hannelore Schlaffer, Heinz Schlaffer,
Studien zum ästhetischen Historismus,
es 756, DM 6,–

Horst Bredekamp,
Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe von der Spätantike bis zur Hussitenrevolution,
es 763, DM 12,–

Oskar Negt,
Keine Demokratie ohne Sozialismus. Über den Zusammenhang von Politik, Geschichte und Moral,
es 812, DM 14,–

Becker, Bovenschen, Brackert u. a.,
Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes,
es 840, DM 12,–

Dieter Wellershoff,
Die Auflösung des Kunstbegriffs,
es 848, DM 6,–

Ernst H. Gombrich, Julian Hochberg, Max Black,
Kunst, Wahrnehmung, Wirklichkeit,
es 860, DM 6,–

Politik der Subjektivität.
Texte der italienischen Frauenbewegung. Herausgegeben von Michaela Wunderle,
es 884, ca. DM 9,–

Tagträume vom aufrechten Gang.
Sechs Interviews mit Ernst Bloch. Herausgegeben und eingeleitet von Arno Münster,
es 920, DM 7,–

In allen Buchhandlungen
Prospekte durch Suhrkamp Verlag,
Suhrkamp Haus, 6 Frankfurt 1

rororo aktuell

(4181/DM 6,80)

Die Bände der letzten Monate:

Joachim Israel
Grundelemente der Sozialwissenschaft
Ein Leitfaden (4063/DM 9,80)

Peter Mosler
Was wir wollten, was wir wurden
Studentenrevolte – zehn Jahre danach
(4119/DM 7,80)

Prodosh Aich (Hg.)
Wie demokratisch ist Kommunalpolitik?
Gemeindeverwaltung zwischen Bürgerinteressen und Mauschelei (4124/DM 5,80)

Der Fall Rudel oder Die Hoffähigkeit der Nazi-Diktatur
Protokoll einer Bundestagsdebatte (4180/DM 3,80)

Harald Irnberger
Savak oder Der Folterfreund des Westens
Aus den Akten des iranischen Geheimdienstes
(4182/DM 4,80)

Herta Däubler-Gmelin
Frauenarbeitslosigkeit
oder Reserve zurück an den Herd (4183/DM 5,80)

Technologie und Politik 8
Das Magazin der Wachstumskrise. Die Zukunft der Arbeit 1 (4184/DM 7,80)

Fröbel/Heinrichs/Kreye
Die neue internationale Arbeitsteilung
Strukturelle Arbeitslosigkeit und die Industrialisierung der Entwicklungsländer (4185)

aktuell rororo

Gisela von Wysocki
An freien Tagen, deine Erfindungen: und wenn sie dich werktags anfallen?

DIE HOSE Sie ist sonst ganz formlos: ein Band hält oben ihre Weite zusammen. Ein Bauarbeiter könnte sie tragen, ein Tänzer oder ein Clown. In diesen Hosen bewege ich mich anders. Sie breitet sich um meinen Körper in tiefen Falten, ungefällig. Aber weite Schritte, Luftsprünge, leichtsinnige Reisen zeichnet sie in ihn ein, ein neues Gleichgewicht.
Sie läßt mich an die Möglichkeit einer veränderten Anatomie denken: das schönste Gewand wären Flügel.

ROD STEWART *(für dich, denn die Welt funktioniert nicht mehr wie vorher)* Seine Musik ist eine maßlose, ungeduldige Übertreibung. Sein Körper reißt die Kinoleinwand ein. Die Stimme ist Schrei, zu grell die Bewegung, der Anzug zu gelb. Ein Tier in gelben Seidenhosen, so fällt er in meine Phantasien ein. Ein Zuschauer aus dem vorigen Jahrhundert, versetzt in dieses Spektakel, müßte jetzt wahnsinnig werden, der Anblick dieses besessenen Körpers würde ihn umbringen.
Alle seine Bewegungen kenne ich, dieses Glück ohne Vorsicht. Es ist wie ein Gift; eine Sehnsucht, die nicht warten kann: neben ihr erscheint die ganze übrige Welt müde, wie Papierrascheln. Dieser Spielmann müßte verboten werden. Oder spürt ihr nicht, was diese rücksichtslose Poesie mit euch vorhat? Könnt ihr euch das schrille Melodrama unter dem Scheinwerferlicht nicht übersetzen in die Internationale einer neuen Sprache der Zeichen und Bedeutungen?
Hier spielt eine andere Welt unserer Natur. Das Kino in Sachsenhausen, in dem wir in der letzten Reihe sitzen, heißt »Harmonie«.

DIE ZUKUNFT Du schenkst mir den kleinen braunen Stein aus Afrika, den ich so kühl in meiner Hand fühle. Aus der Großhandlung in Frankfurt Bockenheim bringst du mir den bedruckten brasilianischen Kaffeesack und legst ihn auf den Liegestuhl in meinem Zimmer, da, wo er hingehört. Du schneidest mir aus deinem schönsten Buch ein Bild heraus, die »indischen Moghuldamen auf der Gartenterrasse«.

Du kritzelst Wahnsinnsfiguren, groteske Zeichen auf ein weißes Blatt, Möglichkeiten und Bewegungen unserer Verbindung. »Ein Tag wird kommen, an dem die Menschen rotgoldene Augen und siderische Stimmen haben, an dem ihre Hände begabt sein werden für die Liebe, und die Poesie ihres Geschlechts wird wieder erschaffen sein.« (Ingeborg Bachmann)
Wenn du dieser Zukunft schon angehörst, werde ich dich nicht vorbeigehen lassen. Ich muß unendlich, unbegrenzt in solch entfernten Zeiten leben, um überhaupt zu meinem LEBEN zu kommen.

IMPRESSION Ich schreibe mein Leben. Die Form meines Schreibens und Lebens ist die Impression. Die Impression wünscht sich das Uneindeutige, die in sich bewegte Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, den Zustand einer unruhigen Ungewißheit. Wirkliches und Unwirkliches, Altes und Neues, inneres Leben und das Leben der Straße, der Stadt verschränken sich. Die Impression spürt die Weite, das neue Land hinter den sich verschiebenden, sich auflösenden Erfahrungshorizonten.
Wir leben in schadhaften, jederzeit vom Einsturz bedrohten Reichen, die das Reisen, die immerwährenden Aufbrüche nötig machen. Das Land bewegt sich unter unseren Füßen. Die »weiblichen« Ufer und die »männlichen« Fronten haben sich in Abgründe verwandelt, in Mißbildungen des Bodens.
Herkommend aus den Behausungen der Zwischenräume, aus der Sprache des androgynen Alphabets, aus der Logik der Bilder, der Manifeste, die von den Körpern geschrieben werden – knüpfe ich die Fäden der Orientierung neu. Ich möchte endlich wissen, was mir gehört. In den Warenbergen möchte ich die Dinge spüren. Die Stadt zum Ort meines Lebens machen. Die Geheimnisse der Gesichter übersetzen in aggressive Widersprüche.
Ich suche nach der Möglichkeit, mich in der eigenen Stadt zu verirren.
Die Gegend ist kühl. In welcher Richtung liegt die Wüste? Wo beginnt das Piratenfluidum der nichtseßhaften Straßen, deren Verlängerung an die Poesien meiner Herkunft reicht? Ich reise zu den Grenzen einer geographischen Imagination, vorwärts und rückwärts durch die Jahrhunderte. Unruhe und Reichtum, wohin ich schaue. Der aufsässige Tanz, das unabhängige Geschlecht der Puppe Olympia. Die Freiheit des Auges auf den Bildern der Sylvia Mangold. Die verzauberten Pyramiden von Agnes Denes. Die Anagramme der Unica Zürn: sie hat die Jagdgründe der Kindheit betreten. Die Eroberung der Metropolen durch Marlene Dietrich. Die listenreiche Magie der Malkam Ayyahu aus Äthiopien. Die Ekstase des Wiener Lebens bei Annie Kalmar.
So werde ich meine Reise nicht mehr unterbrechen können.

Die Mütter der Töchter Es gibt Mütter, krank von Phantasien, unausgelebtem Leben. Sie hatten nicht die Freiheit zu wählen, aber das, was da ist, nehmen sie sich ganz. Ihr Wunsch nach Macht ist so zerstörerisch wie gleichzeitig ewiger Ersatz. Ewige Vorlust. Ewige Provinz. Diese Mütter greifen, fordern, sie vibrieren in ihren Energien, um sich süchtig zu entschädigen für ihre täglichen Verzichte. Was ihnen unter die Hände kommt, müssen sie protzig idealisieren. Sie geben sich nicht mit Dingen ab, sondern mit Fetischen: aus der Verleugnung, Verdrängung ihres Geschlechts suchen sie nach einer Autonomie, deren Möglichkeiten sie gleichzeitig bezweifeln müssen, weil sie »von Natur aus« unerreichbar erscheinen.
Das Abwesende, das Versagte: sie werden als eigentliche Wirklichkeit vergötzt, herbeigerufen in tausend Ritualen. Das Maniküren, die hohen Pumps, die genaue Silhouette der Blusen und Kostüme, das Abschiednehmen und das Wiederkommen. Köstliche, unnahbare Montur.
Das Fremde, wo es sich zeigt, dürfen sie nicht dulden, es erinnert sie an ihre Ohnmacht. Sie schreien, wenn es ihnen zu nahe kommt – auch das begreifen sie noch als Ausdruck ihrer Stärke. Ihre Diktatur über Gegenstände ist vollkommen: die ordentlichen Mütter verstümmeln die Dinge genauso wie die unordentlichen, die ihre Sachen vernachlässigen, um nur sich selbst zu präsentieren. Schenkt man ihnen Blumen, so weisen diese Mütter kurz darauf auf das Arrangement in der Vase, in der sie die Blumen jetzt als ihre Trophäen genießen können. Sie wissen, daß jedes Geschenk doch immer zu wenig ist. Denn alles erneuert die Wünsche, sättigt sie aber nicht. Das Reich dieser Mütter, das sind die Kulissen für ein Fest im Abseits.
So ist ihr Leben voller Ahnungen seiner Möglichkeiten. Wie staut sich Nähe und Ferne, Freiheit und Schwere im Blick dieser Frauen!
Sie möchten sich hinwegsetzen, aber ohne sich wirklich zu bewegen. Die Sehnsucht saugt ihnen das Leben aus dem Leib. Es ist ein fremdes Utopia, nach dem diese Mütter suchen, Welt der reinen Bilder. Die Größe der Maschen, durch die wir uns befreien wollen, bestimmen *sie*. Denn sie haben nur uns, die Töchter; doppelt fühlen sie die männlichen Kompromisse. Uns haben sie in ihr Arrangement gebannt; sie machten uns zu den Vollstrekkern ihrer Phantasien. Uns dressierten sie im Sinne ihrer Mythen: »das schöne Kind«, der weibliche »Hans im Glück«.
Nur in diesen Bildern lieben sie uns, lieben sie ihr eigenes anderes Leben. Aber sie schenkten uns ihre unruhige Sinnlichkeit, ihr Gesicht der »Tiefe«, in dem wir zu lesen lernten.
Ich möchte seine unhörbare Musik verstehen, in seiner alten Sprache einen Hinweis erkennen, wie die Träume einen Körper erhalten können. Denn in diesen Träumen liegt weibliche Zukunft bereit. Die Umwege, die fernen Bilder liegen auf unserem Weg.

DENISE »Mein erster Brief an Dich. Vielleicht schreiben wir uns noch weitere, wenn es nötig ist. Ich bin so glücklich darüber, was wir miteinander hier erleben, es ist für mich ein Stück Hawaii mit einer ganz bestimmten Frau, mit dir. Damit meine ich auch *Realität*, aber mit einem Stückchen und Fetzchen himmelblauem Himmel. Hawaii. Das ist der Wunsch, die Utopie im Alltag zu erleben. Die Arbeiter suchen oft vergebens danach – und wir aber auch! Ich bin sehr ungenau, das ist zumindest mein Gefühl, wenn ich diese Scheiße hier lese – aber ich habe so einige Gläser intus. Abgesehen davon, glaube ich dir nicht schriftlich vermitteln zu müssen, was ich meine, was zwischen uns läuft. Irgendwo ist es klar wie ein frisch geputztes Fenster.

Deine Denise.«

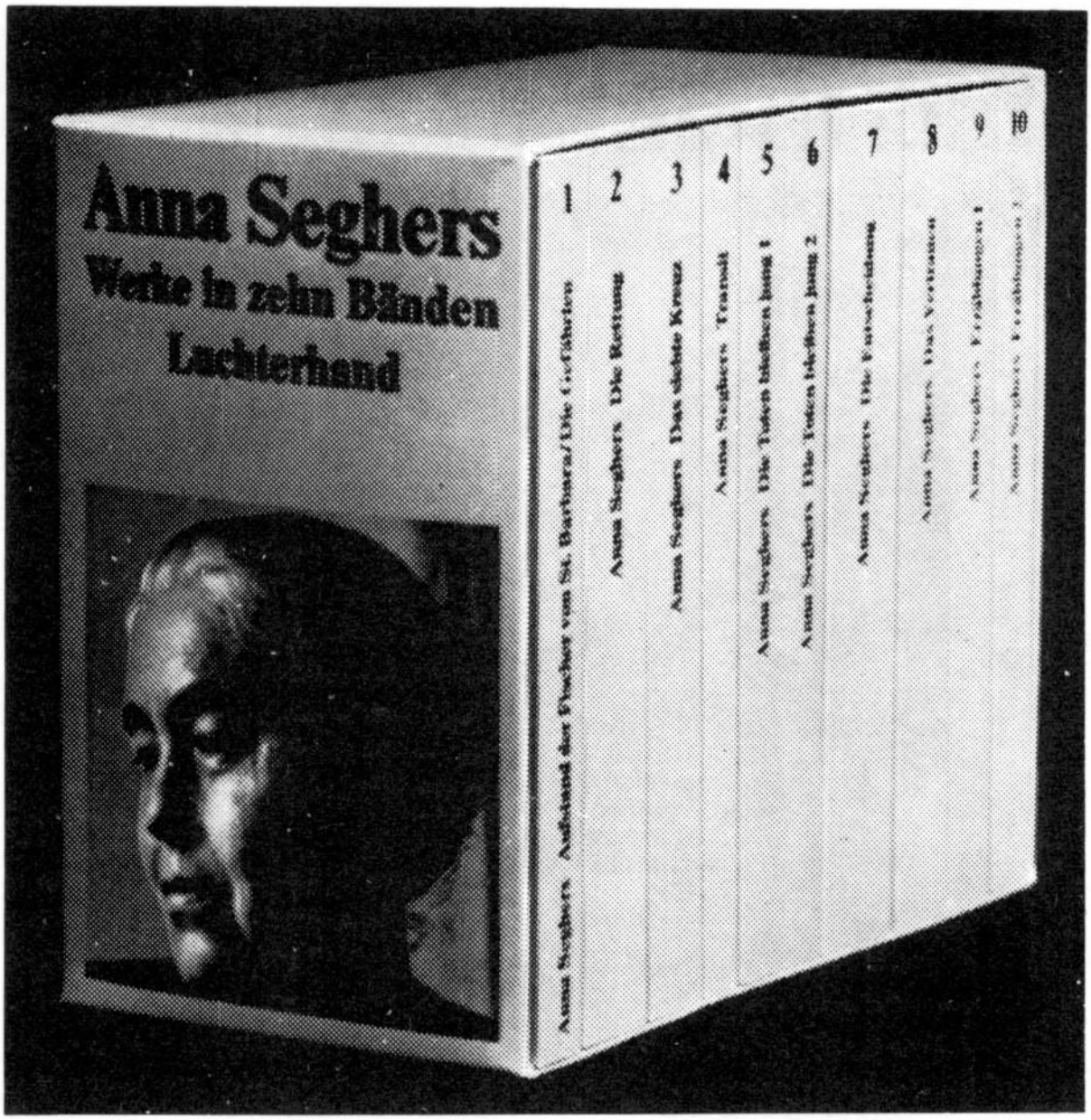
DIE TRUGLOSEN BILDER Die Photographien René Magrittes. Seine Freunde als »Clan der Getreuen«, als zornige Götter, als Wahrsagerinnen, Pharaonen, als Rote Armee, als Baritone, als außerirdische Wesen. Am Meer, auf der Straße, im Bahnhof, vor der Stadt. Eine aus der Uhrzeit-Logik herausgeschleuderte Menschheit, beheimatet in einem Straßennetz, das an die Sterne reicht. Mit der Hälfte ihrer Körper sind sie zum Greifen nah, aber wie Gewächse, die, berührt man sie, ihre ganze Erscheinung verlieren, sich abwerfen. Diese Bilder stellen ein poetisches Universum, mit Ruinen, Küchengeräten, Straßenlaternen, Automobilen, mit Hund und Fahrrad.
Magritte vergnügte sich damit, an freien Tagen seine Freunde in erfundene Situationen zu stellen, so schreibt der Herausgeber. An freien Tagen, deine Erfindungen. Wie ist es, wenn sie dich werktags anfallen?
Die Frauen sind schön, am schönsten ist Georgette Magritte: als »Freundin des Offiziers«, in einem Reklameentwurf für eine Zigarettenfirma; als »Stilles Wasser«; als »Königin Semiramis«. Das sind deine imaginären Existenzen, die ich mit dir teile. Im Bild fallen sie mir zu als mein eigenes fremdes Leben. Du hast mit Lockenfrisur, Paletot und Silberfuchs die Kultur der dreißiger Jahre, aber wie du sie als Verkleidung trägst, hineingestellt in »erfundene Situationen«, Rätselgeschichten – die Verstecke deiner Weiblichkeit –, zeigst du mir meine Vergangenheit und meine Zukunft. Das ist unsere gemeinsame Zeit.
Du deutest einen Reichtum, der noch nicht uns selbst gehört, Frau mit den Tausend Leben. Später einmal könnte die Leichtigkeit, mit der deine Existenz in den Bildern wechselt, in unseren Traum und unsere Bewegung übergehen. Eine der Photographien heißt »L'Amour«. René Magritte, mit Pinsel und Palette, nimmt Maß an deinem Körper.
Ein neues Bild entsteht. Deine eigenen Maße möchte ich kennen.

Der Entertainer So ein Erlebnis geht unter die Haut, dorthin, wo die Träume sitzen. Am Himmel ihrer Geschichte war eine Erfahrung im Aufgehen, und plötzlich ist sie da. Vor Jahren wäre sie daran vorbeigegangen, jetzt steht sie davor: in einem traumhaften Augenblick koinzidieren die Bedeutungen, die Wünsche, die Verrücktheiten – aber lange vereinzelt, jede für sich und unbemerkt, waren sie schon da.
Der junge Sänger in der Höchster Jahrhunderthalle: er schien kein Glück zu haben. Er hatte eine belegte Stimme, verhedderte sich im Mikrophon, dann spielte er den Clown, war es aber selbst – mit einer neuen Präsenz, aus dem Bild gefallen. Und er sprach seinen Traum aus. Er hatte sich ein volles Haus gewünscht, ein Publikum, das ihn feiert wie einen Helden. Und während sie, im Zuschauerraum, sich langsam vergißt, kann sie dies nicht vergessen: dieses Stolpern vor allen Leuten, das widerspenstige Handwerk.
Sie sieht ihn ohne die Uniform des Künstlers, aber spielend mit dessen Freiheiten.
Der Seiltänzer verläßt das Seil und ist auf die Straße gegangen, angekommen in ihrer Welt. Alle Feste fallen in diesen Augenblick.
Mit ihrer Freundin sitzt sie nach der Vorstellung in der Hotelbar, wo hätte sie sonst hingehen sollen? Zugleich: wie hätte sie es besser treffen können? Der Portier bestätigt ihr, daß der junge Sänger tatsächlich in diesem Hotel logiert; die Frage danach hatte sich ihr aufgedrängt. Inzwischen ist ein Amerikaner an ihren Tisch getreten, der vorgibt, kein Deutsch zu sprechen. Während die Freundin sich schnell mit ihm verständigen kann, beginnt sie einen kurzen Brief zu schreiben. Bei den ersten Worten fühlt sie schon, daß ihr übel wird, sie kann es sich nicht erklären. Die Harmonien der Kultur: die freundliche Freundin, der aufmerksame Portier, der unternehmungslustige Amerikaner, jeder für sich ein gezähmtes Orchester, sind weit weg geglitten. Das Gefühl, das in sie hineinfaßt, tut zum Schreien weh.
Sie bewegt sich entlang der Teppichmuster, vorbei an der Loge des Portiers.
Als sie endlich die Toilette gefunden hat, kotzt sie in das nächststehende Becken und bleibt erst einmal dort.
Später lacht ihre Freundin über »den Liebesbrief«, der da entstehen sollte. Diese irrsinnige Ungleichzeitigkeit. Das Klischee der Freundin und die Verführung in ihrer Wirklichkeit.
Etwas ist auf dem Weg. Ich sage nicht, es ist schon da.

Rose Rouge Es könnte nach Schwefel riechen, die »Rote Rose« ist keine Blume, sondern eine Hölle. Wohnzimmer, Puff und Markt.
Die Farben mischen die Wünsche nach Glück und Auslöschung trübe.

Jeder hier hat sich sein Leben einmal anders geträumt, und es ist heroisch, davon nicht lassen zu können. Deshalb sind sie gekommen. Wenn über dem Tresen die rote Rose aus Glas (gesteuert von irgendeiner inneren Automatik) aufleuchtet, fällt in diese Dunkelheit ein Stern. Die Frauen hier, wie Kinder, ein weibliches Pygmäen-Geschlecht, bleiben für sich. Sie tanzen, klein und zäh; irgendein Geheimnis teilen sie miteinander, das ich ihrer hartnäckigen, knappen Physiognomie nicht entreißen kann. Die Musik treibt Nägel in ihre Schultern, ihre Beine treten sich in den Boden, sie wurzeln hier unter Schmerzen. Meine Freundin sagt: »Alles ist etwas schmuddelig«. Sie fühlt den Abfall, ohne ihn sehen zu mögen. Darin liegt der ganze Unterschied. Du bleibst stehen an den Rändern des Sogs oder du streifst schon zu tief seine verwundende Gewalt.

TAUSENDUNDEINE NACHT Er kam und erzählte Geschichten aus vierundvierzig Ländern in einer einzigen langen Nacht. Dieser Jongleur, dieser Künstler der nahen, sicheren Verbindungen: ein Reisender, erzählend von Abessinien, Äthiopien, von Neu-Guinea und den Karibischen Inseln, der landet auf den Schauplätzen einer Vergangenheit, die ich als Jägerin, Göttin oder Priesterin bewohnte. Meine Verwandlungen und sein Vagantentum, das in die Nähe führt. Während er erzählt, schaue ich wie durch ein halbgeöffnetes Fenster. Ich sitze in einem Zimmer, aber zur Hälfte reicht der Horizont direkt zu mir her, der vor dem Fenster draußen liegt. Hier könnte der Ort sein, meine Geschichte neu zu schreiben: zuhörend, im Blick auf die Zelte, auf den kleinen Sohn und die Mutter in ihrer grausamen Strafe.
In welchem Land war das, weißt du es noch?
Es wäre gut, noch genauer sagen zu können, wie ich zu meinen Vergangenheiten zurückfinden werde, zurück zu dem eigensinnigen, klangreichen, heroischen Stoff meiner Wünsche. Während ich schon einschlief neben euch, von den Schaustellungen des Fremden ganz umfangen, hörte ich, sehr entfernt, das Wort »Krokodil« dich sagen. Ich träume in das Wort hinein, daß meine Wirklichkeit noch nicht so fertig ist und ich nicht mit ihr, als daß nicht auch die Krokodile einen Platz in ihr haben.
An dieser Stelle möchte ich mit der zweiten Nacht beginnen, so werde ich meine Wirklichkeit immer deutlicher sehen.



Broschiert in Kassette. Insgesamt 2.700 Seiten. Subskriptionspreis bis 31.12.1977 DM 120,–. Ab 1.1.1978 DM 150,–. Diese Ausgabe wird nur geschlossen abgegeben. ISBN 3-472-86444-3

„Bisher einzig dastehender Versuch, das Schicksal der Deutschen seit dem Ende des Ersten Weltkrieges in einem umfassenden epischen Werk darzustellen." Christa Wolf

Bd. 1: Aufstand der Fischer von St. Barbara/Die Gefährten / Bd. 2: Die Rettung / Bd. 3: Das siebte Kreuz / Bd. 4: Transit / Bd. 5: Die Toten bleiben jung (I) / Bd. 6: Die Toten bleiben jung (II) / Bd. 7: Die Entscheidung / Bd. 8: Das Vertrauen / Bd. 9: Erzählungen (I) / Bd. 10: Erzählungen (II)

Luchterhand

Biermann

Wolf
Biermann
Nachlaß 1
Noten, Schriften,
Beispiele
480 Seiten, Leinen DM 28,–

Böll

Heinrich Böll
Einmischung erwünscht
Schriften zur Zeit
404 Seiten,
Leinen DM 29,80

k&w
Verlag Kiepenheuer & Witsch

Ein Rotbuch, das auf die Lachmuskeln geht. ›Wir sind keine 'seriösen' Marxisten, wir sind Flegel, und wie allen Flegeln dieser Welt gefällt es uns zu lachen‹, sagt Fo.
Die Farce als Form des politischen Theaters, weil sie eine Form des Volkes ist.
Rotbuch 166
96 Seiten. DM 8

★

Ein chinesisches Dokument von einzigartiger Bedeutung: Eine Wandzeitung beweist, daß die Volksmassen von den politischen Entscheidungen ausgeschlossen sind. Sie bedroht so die Positionen aller Teilhaber an unkontrollierter Parteiherrschaft und fordert Demokratie in Partei und Staat.
Rotbuch 169
144 Seiten. DM 8 (7)

Perons Rückkehr nach Argentinien, die Trauer der Massen um seinen Tod, die Regierung seiner zweiten Frau Isabel, die Kämpfe der Massen und die Repression hat die Autorin selbst miterlebt und in lebendiger Sprache aufgeschrieben. Ein Dokumententeil ergänzt ihre Ausfuhrungen.
Rotbuch 165
144 Seiten. DM 8 (7)

Schehl faßt die Daten der sich anbahnenden ökologischen Katastrophe zu einer bestürzenden Gesamtbetrachtung zusammen. Er erschüttert so den naiven Glauben an ein 'revolutionäres Subjekt'. Die Frage 'Sozialismus oder Barbarei' bekommt damit eine neue globale Bedeutung.
Rotbuch 167
96 Seiten. DM 6 (5)

Rotbuch Verlag
kostenlos erhalten Sie auf Anforderung
»Das kleine Rotbuch«
1 Berlin 30 · Potsdamer Str. 98

Richard Faber
Subversive Ästhetik

Zur Rekonstruktion kritischer Kultur-Theorie

> »Die Rede vom Ende der Kunst gehört heute zum ideologischen Arsenal, und zu den Möglichkeiten der *Gegenrevolution*.« (H. Marcuse, *Die Permanenz der Kunst. Wider eine bestimmte marxistische Ästhetik*, 1977)

Mit einer Ausnahme, Marcuses *Konterrevolution und Revolte* von 1973, wird für diesen Collage-Essay kein Text verwandt, der nicht spätestens 1970 geschrieben wäre. Dennoch ist dieser Rückblick einer in die Zukunft. Es gilt wiederzugewinnen, was spätestens nach 1970 an kulturrevolutionärem Bewußtsein verlorenging.

Für Herbert Marcuse bedeutete Revolutionierung der bürgerlichen Lebensverhältnisse immer schon die *dialektische* Aufhebung der Kultur. Bereits im Aufsatz über ihren »affirmativen Charakter« von 1937 heißt es: »Insoweit die Kultur die erfüllbaren aber faktisch unerfüllten Sehnsüchte und Triebe der Menschen gestaltet hat, wird sie ihren Gegenstand verlieren.« Doch eben nur, da Marcuse gleichzeitig bemerkt: »Die Schönheit wird eine *andere* Verkörperung finden, wenn sie nicht mehr als realer Schein dargestellt werden, sondern die Realität und die Freude an ihr ausdrücken soll.«[1] – Genau solche Schönheit scheint Marcuse 1968 auf den blumengeschmückten Barrikaden der Pariser Studenten »für einen Augenblick konkrete Gestalt« angenommen zu haben, wie er in seinem *Versuch über die Befreiung* sagt, in dem die surrealistische Praxis der Studentenrevolte als die Aufhebung der Kultur gedeutet wird; mit ihr *sei* die Kunst ansatzweise ins Leben übergetreten.[2]

»Die Kunst im Untergrund sprengt ästhetische Kategorien und bloß ästhetische Dimensionen. Hinlänglich bewährte Maßstäbe konventionellen Kunstverständnisses versagen den Dienst . . ., weil hier Neues und ganz anderes visiert wird: Kunst soll Leben und Leben Kunst sein. Nicht einzig ein neuer Lebensstil wird geschaffen . . ., sondern das Gegenüber von Kunst und Leben zur Synthese verwandelt« und »die produktionsorientierte Trennung von Leben und Wochentag als Arbeit und Kunst und Feiertag als Muße« hinfällig. »Freude, Schöpfertum, Gestaltung und Kreativität werden ohne das schlechte Gewissen erfahren, eigentlich produzieren zu müssen, um konsumieren zu können.« W. Hollstein resümiert: »Kunst ist mehr geworden als fades Amüsement«[3], und er hat Recht damit; dennoch stellt sich die Frage, ob das »Amüsement« des Untergrunds jenes »ganz entfesselte« ist, von dem Horkheimer/Adorno in der *Dialektik der Aufklä-*

rung meinten, es sei »nicht bloß der Gegensatz zur Kunst, sondern auch das Extrem, das sie berührt«[4]. Gibt es nicht auch in bezug auf sie das, was Marcuse die »*repressive* Entsublimierung« genannt hat? Ich erinnere daran, da er im *Versuch über die Befreiung* – positiv – vom »großen Entwurf der Entsublimierung der *Kultur*« spricht, »der für die Radikalen einen lebenswichtigen Aspekt der Befreiung darstellt«.[5] Von »*methodischer* Entsublimierung«, die als »Negation der traditionellen Kultur« erscheine.
Keine Frage ist, daß diese insofern »entsublimiert« werden muß, als sie die Menschen nur im Medium der Schönheit am Glück teilhaben ließ, und auch jene nur im Ideal der Kunst mit gutem Gewissen bejaht werden durfte; »denn an sich hat sie eine gefährliche, die gegebene Gestalt des Daseins bedrohende Gewalt«, wie Marcuse schon im »Affirmativen Charakter der Kultur« schrieb. Gleichfalls dort heißt es bereits, daß die unmittelbare Sinnlichkeit der Schönheit unmittelbar auf sinnliches Glück verweise, und daß – dementsprechend – der erste Glanz einer anderen Kultur erscheine, wenn die Sinnlichkeit freigegeben sei.[6]

»Nach Hume gehört es zum *entscheidenden* Charakter der Schönheit, Lust zu erregen: Lust ist nicht nur eine Begleiterscheinung der Schönheit, sondern konstituiert ihr Wesen selbst. Und für Nietzsche erweckt die Schönheit ›die *aphrodisische* Seligkeit‹ wieder: er polemisiert gegen Kants Definition des Schönen als interesselosen Wohlgefallens und hält ihr Stendhals Satz entgegen, daß die Schönheit ›une promesse de bonheur‹ sei. Darin liegt ihre Gefahr in einer Gesellschaft, die das Glück rationieren und regulieren muß. Schönheit ist eigentlich schamlos«, selbst in ihrer künstlerischen, d. h. sublimierten Form: »sie stellt zur Schau, was nicht offen verheißen werden darf und was den meisten versagt ist.«[7]

Dies ist auch Adornos These: »Stendhals Diktum von der promesse du bonheur« gemäß »dankt« Kunst »dem Dasein . . ., indem sie akzentuiert, was darin auf die Utopie vordeutet. Das aber wird stets weniger, das Dasein gleicht immer mehr bloß sich selbst.« So Adornos Pessimismus, der nicht einfach im Widerspruch zu Marcuses Sympathie mit dem Untergrund steht. Adorno freilich war diese fremd; auch deshalb seine – anschließende – These: »Weil alles Glück am Bestehenden und in ihm Ersatz und falsch ist, muß« die Kunst »das Versprechen brechen, um ihr die Treue zu halten. Aber das Bewußtsein der Menschen, vollends der Massen, die durchs Bildungsprivileg in der antagonistischen Gesellschaft vom Bewußtsein solcher Dialektik abgeschnitten sind, hält am Glücksversprechen fest, mit Recht, doch in seiner unmittelbaren, stofflichen Gestalt«, also »entsublimiert« (Marcuse). »Daran knüpft« – nach Adorno – »die Kultur*industrie* an. Sie plant das Glücksbedürfnis ein und exploitiert es. Kulturindustrie hat ihr Wahrheitsmoment daran, daß sie einem substantiellen, aus der gesellschaftlich fortschreitenden Versagung hervorgehenden Bedürfnis genügt; aber durch ihre Art Gewährung wird sie zum absolut Unwahren.«[8]
Adorno, der zunächst das durchaus Substantielle der kulturindustriellen

Bedürfnisbefriedigung zugesteht, verneint sie dann doch »absolut« und damit jede »stoffliche . . . Gestalt« des »Glücksversprechens«. »Kulturindustrie« wird ihm zum alles verschlingenden Schicksal. Wo Kunst sie überhaupt noch aufbrechen kann, ohne ihrerseits »absolut« negativ zu werden: säkularisierte »theologia negativa«, bleibt unerfindlich, zumal selbst die negative Kunst gefährdet ist, kulturindustriell verwertet zu werden. Tatsächlich; ebenso auch und gerade die entsublimierte, lust*betonte* Kunst des Untergrunds. Das muß Adorno durchaus zugegeben werden. Gleichzeitig aber ist – gegen ihn – auf dem Kriterium der Parteilichkeit zu insistieren, d. h. die Frage des »Cui bono?« zu stellen; denn umfunktioniert – im vereinnahmenden Sinn – kann alles werden.

Schon der Hofdichter Vergil bediente sich der antiimperialistischen Apokalyptik des Orients, um Rom und seinem Augustus eine imperiale Ideologie zu schaffen. Doch davon abgesehen, daß es gegenläufige Umfunktionierung gibt: zunächst einmal war die orientalische Apokalyptik antirömisch und blieb es mutatis mutandis, neben ihrer imperialistischen Überformung durch die Augusteer und gegen sie.[9] Analoges gilt für die künstlerischen Formen des Untergrunds; es *hat* apokalyptische Qualität, wenn der amerikanische Poet und Musiker Ed Sanders dekretiert: »Der totale Angriff auf die Kultur kann nicht von innerhalb des Systems, sondern nur von außen her geführt werden, von Kriminellen, Süchtigen, Farbigen, d. h. von allen, die von der bestehenden Gesellschaft sowieso schon an den äußersten Rand des Systems gedrängt worden sind.«[10]

Auch Marcuse scheint eben der stärkste »Anstoß« zu dem, was er – spezifisch psychologisch – »methodische Entsublimierung« nennt, »von sozialen Gruppen« zu kommen, »die bislang außerhalb des Bereichs der höheren Kultur, außerhalb ihrer affirmativen, sublimierenden und rechtfertigenden Magie verblieben sind – von Menschen, die im Schatten dieser Kultur gelebt haben, von den Opfern des Machtgefüges« also, »das die *Basis* dieser Kultur war. Jetzt setzen sie der ›Sphärenmusik‹, der sublimsten Vollendung dieser Kultur, ihre eigene Musik entgegen, mit dem ganzen Trotz und dem Haß und der Freude rebellischer Opfer, die ihre eigene Menschlichkeit gegen die Definitionen der Herren definieren. Die schwarze Musik, die in die weiße Kultur einbricht«, so resümiert Marcuse, »ist die erschreckende Verwirklichung von ›O Freunde, nicht diese Töne!‹ – die Weigerung trifft jetzt den Chor, der das Lied an die Freude singt, das Lied, das in der Kultur, die es singt, null und nichtig wird. Thomas Mann schreibt im ›Doktor Faustus‹: ›Ich will die Neunte Symphonie zurücknehmen.‹« Um zu präzisieren, Th. Manns kryptofaschistischer »Tonsetzer« Adrian Leverkühn will das tun. Unbeschadet dessen hat Marcuse Recht, wenn er – ganz im Geiste eines Frantz Fanon – weiterschreibt:

»In dem umstürzlerischen, dissonanten, wehklagenden und schreienden Rhythmus, der auf

dem ›schwarzen Kontinent‹ und im ›tiefen Süden‹ der Sklaverei und Entbehrung entstanden ist, widerrufen die Unterdrückten« – auf eine andere, Leverkühn entgegengesetzte Weise – »die Neunte Symphonie und verleihen der Kunst eine entsublimierte, sinnliche Form erschreckender Unmittelbarkeit, die den Körper und die in ihm materialisierte Seele bewegt. Schwarze Musik ist ursprünglich Musik der Unterdrückten, in der deutlich wird, wie sehr die höhere Kultur und ihre erhabenen Sublimationen, ihre Schönheit klassenbedingt waren. *Die Affinität zwischen schwarzer Musik* (und ihrer avantgardistischen weißen Entwicklung) *und der politischen Rebellion* gegen die ›Überflußgesellschaft‹ *legt Zeugnis ab von der zunehmenden Entsublimierung der Kultur.*«

Hiergegen scheint mir nichts einzuwenden zu sein, d. h. diese Entsublimierung scheint nur begrüßt werden zu können, um so mehr, da Marcuse – gleich anschließend – betont: »Noch ist, was hier geschieht, die *einfache*, elementare Negation, die Antithese: die Position der *unmittelbaren* Verweigerung. Diese Entsublimierung läßt die traditionelle Kultur, die illusionistische Kunst unbesiegt hinter sich; ihre Wahrheit und ihre Ansprüche *bleiben* gültig neben und zusammen mit der Rebellion, innerhalb derselben gegebenen Gesellschaft. Die rebellische Musik, Literatur und Kunst werden auf diese Weise mühelos vom Markt absorbiert und geformt – entschärft«, wie eben auch und gerade Marcuse weiß. »Um zu sich selbst zu kommen, müßten sie den direkten Appell verlassen, die rohe Unmittelbarkeit ihrer Darstellung, die im Protest das gewohnte Universum von Politik und Geschäft beschwört und mit ihm die hilflose Vertrautheit mit Versagung und zeitweiliger Befreiung von ihr. War nicht gerade der Bruch mit dieser Vertrautheit einmal das methodische Ziel radikaler Kunst?« fragt Marcuse und erklärt – auch und gerade gegen Hollsteins vorschnelle Arriviertheit, wenn man will:

»Der Sieg über diese unmittelbare Vertrautheit, die ›Vermittlungen‹, die aus den vielen Formen rebellierender Kunst eine befreiende Kraft in gesellschaftlichem Umfang machen würden (eine umstürzende Kraft also), müssen *erst noch* gewonnen werden. Sie würden den Weisen der Arbeit, des Vergnügens, Denkens und Verhaltens innewohnen, in einer Technik und natürlichen Umgebung, die das ästhetische Ethos des Sozialismus ausdrücken. Erst dann hätte Kunst ihre privilegierte und abgespaltene Herrschaft über die Phantasie, das Schöne und den Traum verloren. Das mag die Zukunft sein, aber« – so gibt Marcuse »Hollstein« partiell recht – »aber die Zukunft bricht in die Gegenwart ein; in ihrer Negativität ›antizipieren‹ die heutige entsublimierende und Anti-Kunst eine Stufe, auf der die Kapazität der Gesellschaft zu produzieren dem schöpferischen Vermögen der Kunst und der Bau der künstlerischen Welt dem Umbau der wirklichen ähneln kann – ein Bündnis von befreiender Kunst und befreiender Technologie.«[11]

Wenn man will, ist Marcuses »Programm« ein »romantisches«, doch es kommt eben auf (Re-)Romantisierung an, was nur den schrecken kann, dem Romantik ein Synonym für Obskurantismus ist – statt für ein Fortschrittskonzept, nach dem es Fortschritt noch gar nicht gegeben hat: Eine Passage aus den »Lehrlingen zu Sais« zeigt, daß schon für Novalis das Verständnis von Poesie als »Werk« und »Schöpfung« sekundär ist. Nicht

»Poesie« ist »Werk und Schöpfung«, sondern *sie* sind Poesie: »*Real*-Poesie«. Die Passage lautet: »Hätte man . . . nur erst einige Bewegungen, als Buchstaben der Natur, herausgebracht, so würde das Dechiffrieren immer leichter von statten gehn, und die Macht über die Gedankenerzeugung und Bewegung den Beobachter in Stand setzen, auch ohne vorhergegangenen wirklichen Eindruck, Naturgedanken *hervorzubringen* und Naturkompositionen zu *entwerfen*, und dann wäre der Endzweck erreicht.« Unter der genannten Voraussetzung wird ». . . das Sternenrad . . . das Spinnrad unseres Lebens werden, und dann können wir . . . ein neues *Dschinnistan* uns bauen.«[12] – Marcuse schreibt:

»Das befreite Bewußtsein beförderte die Entfaltung einer Wissenschaft und Technik, die frei sind, die Möglichkeiten der Dinge und Menschen zum Schutz und Genuß des Lebens im *Spiel* mit den Möglichkeiten von Form und Materie zur Erreichung dieses Ziels zu entdecken und zu verwirklichen. Die Technik tendierte dann dazu, *Kunst* zu werden, und diese, die Wirklichkeit zu formen: der Gegensatz zwischen Einbildungskraft und Vernunft, höheren und niederen Vermögen, poetischem und wissenschaftlichem Denken würde ungültig. Ein neues Realitätsprinzip erschiene, unter dem eine neue Sensibilität und eine entsublimierte wissenschaftliche Intelligenz sich zu einem *ästhetischen* Ethos vereinigten. Der Begriff ›ästhetisch‹ kann in seinen beiden Bedeutungen von ›die Sinne betreffend‹ und ›die Kunst betreffend‹ dazu dienen, die Qualität eines schöpferischen Prozesses in einer Welt der Freiheit zu kennzeichnen. Die Merkmale der Kunst annehmend, würde Technik subjektive Sensibilität in objektive Form, in *Realität* übersetzen. Es wäre dies die Sensibilität von Männern und Frauen, die sich ihrer selbst nicht mehr schämen müssen, weil sie ihr Schuldgefühl überwunden haben: sie haben gelernt, sich nicht mit ihren falschen Vätern zu identifizieren, welche Auschwitz und Vietnam geduldet und vergessen haben, die Folterkammern all der weltlichen und kirchlichen Inquisitionen und Verhöre, die Ghettos und die monumentalen Tempel der Konzerne, und welche die höhere Kultur dieser Realität angebetet haben. Wenn die Männer und Frauen einmal frei von dieser Identifikation handeln und denken, haben sie die Kette zerbrochen, welche Väter und Söhne von Generation zu Generation verband. Sie haben damit die Verbrechen gegen die Menschheit nicht getilgt, aber sie werden frei sein, ihnen Einhalt zu gebieten und ihre Wiederkehr zu verhüten. Sie haben die Chance, den Punkt zu erreichen, von dem keine Rückkehr in die Vergangenheit mehr möglich ist: falls und sobald die Ursachen beseitigt sind, welche die Geschichte der Menschheit zur Geschichte von Herrschaft und Knechtschaft gemacht haben.«[13]

Eine Geschichte, in der immer auch schon die emanzipatorischen Gegenkräfte am Werk waren und die deshalb »gegen den Strich« gebürstet werden kann, ja muß: die *subversive* Tradition ist conditio sine qua non. Und es gibt sie selbst innerhalb der »offiziellen«, *repressiven*. Marcuse selbst hat keinen Zweifel daran gelassen, als er schrieb: Die Wahrheit der traditionellen Kultur und ihre Ansprüche »bleiben gültig neben und zusammen mit der (offenen) Rebellion«[14] – doch eben nur »in Brüchen, *nicht* durch Kontinuität«. Adorno, den ich zum Schluß zitierte, betont, daß das Alte seine Zuflucht allein an der Spitze des Neuen hat.[15] Andererseits kann die Zukunft nur gerettet werden in der »Erinnerung an die Vergangenheit«[16], wie Marcuse wohl von Benjamin übernahm.

Dieser hatte »sein Denken einer Tradition unterstellt, die freilich, als freiwillig installierte, subjektiv gewählte der Autorität« entbehrte.[17] Benjamin gehörte selbst zu jenen »*häretisch* gestimmten Männern, denen es nichts Unmögliches ist, die Tradition auf ihrem eigenen Rücken zu befördern, statt sie seßhaft zu verwalten«.[18] »*Archetypisch*« tat dies: »die Tradition« auf seinem »eigenen Rücken . . . befördern«, Vergils Aeneas, als er seinen Vater Anchises aus dem brennenden Troja trug (und der nochmals die Penaten in der Hand hielt) – was selbst freilich eine subversive Interpretation ist, die des Berliner Religionswissenschaftlers Klaus Heinrich. Ich führe sie in diesem Zusammenhang an, da Benjamin seinen »häretischen« Traditionsbegriff in der Kritik am Vergil-Buch Th. Haeckers entwickelt, zu einem Zeitpunkt, da beide ihren unfreiwilligen Abschluß zu finden drohen: die Geschichte der Vergilschen Dichtung und ihrer Erforschung.[19]

Man kann die »beiden« als besonders gute Beispiele unerheblicher – »esoterischer« – Wissenschaft nehmen, aber auch als zentrale Gegenstände einer kritischen Wissenschaft von der Tradition, »Hermeneutik« geheißen, ja man muß das tun, insofern diese Wissenschaft selbst ihre Notwendigkeit besitzt. Die etablierte Gesellschaft fürchtet jedenfalls die subversiven Inhalte des Gedächtnisses[20], und sie muß das um so mehr, als das subversive Gedächtnis besser als das etablierte ist. Jenes »muß gleichsam *gesättigt* sein mit der Tradition, um sie wirksam negieren, um ihre eigene lebendige Kraft gegen das Erstarrte und Selbstzufriedene wenden zu können«[21] – um sie ihm »*abzugewinnen*«, wie Benjamin formulierte, für den der Konformismus stets im Begriff steht, die Überlieferung zu »*überwältigen*«[22]. Eine, die nicht nur Brecht als »goldene Kette der Ideologie« beargwöhnt[23]:

> Was der *historische Materialist* »an Kulturgütern überblickt, das ist ihm samt und sonders von einer Abkunft, die er nicht ohne Grauen bedenken kann. Es dankt sein Dasein nicht nur der Mühe der großen Genien, die es geschaffen haben, sondern auch der namenlosen Fron ihrer Zeitgenossen. Es ist *niemals* ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein. Und wie es selbst nicht frei ist von Barbarei, so ist es auch der Prozeß der Überlieferung nicht, in der es von dem einen an den anderen gefallen ist. Der historische Materialist rückt daher nach Maßgabe des Möglichen von ihr ab. Er betrachtet es als seine Aufgabe, die Geschichte *gegen* den Strich zu bürsten.«[24]

Dann und nur dann kann die Erinnerung an die Vergangenheit »gefährliche Einsichten aufkommen lassen«, d. h. die aus ihr herausprengen, die – mehr oder weniger unbewußt – bereits in ihr enthalten waren.

»Ideologie und Wahrheit« der Kultur – der Kunst speziell – »verhalten sich zueinander nicht wie Schafe und Böcke. Sie hat das eine nicht ohne das andere, solche Reziprozität lockt ihrerseits ebenso zum ideologischen Mißbrauch, wie sie zur summarischen Abfertigung im Kahlschlag-Stil ermuntert.«[25] *Beides* ist falsch: »das positivistische Dogma, das von ästhetischer Sachlichkeit zu unterscheiden mitunter schwerfällt, . . . wie die autoritäts*gläubige* Berufung auf Tradition«.[26] Völlig dementsprechend wird die

Blockiertheit von Positivität heute »zum Verdikt über die vergangene, *nicht* über die Sehnsucht, die in jener das Auge aufschlug«. »*Rabiate* Kulturkritik ist nicht radikal.«[27]

Marcuse läßt keinen Zweifel: »Indem das Zwecklose und Schöne verinnerlicht und mit den Qualitäten der verpflichtenden Allgemeingültigkeit und der erhabenen Schönheit zu den kulturellen Werten des Bürgertums gemacht werden, wird in der Kultur ein Reich scheinbarer Einheit und scheinbarer Freiheit aufgebaut, worin die antagonistischen Daseinsverhältnisse eingespannt und befriedet werden sollen.« Apodiktisch: »Die Kultur bejaht und verdeckt die neuen gesellschaftlichen Lebensbedingungen«[28] – ist »Ideologie«. – »Die klassische bürgerliche Kunst« speziell »hat ihre Idealgestalten so weit von dem alltäglichen Geschehen entfernt, daß die in diesem Alltag leidenden und hoffenden Menschen sich nur durch den Sprung in eine total andere Welt wiederfinden können.« Dadurch hat die Kunst aber *gleichzeitig* »den Glauben genährt, daß die ganze bisherige Geschichte zu dem kommenden Dasein nur die dunkle und tragische Vorgeschichte ist. Und die Philosophie hat die Idee ernst genug genommen, um noch für ihre Verwirklichung besorgt zu sein. Hegels System ist der letzte Protest gegen die Entwürdigung der Idee: gegen das geschäftige Spiel mit dem Geiste als einem Gegenstande, der mit der Geschichte der Menschen eigentlich nichts zu tun habe. Der Idealismus hat immerhin daran festgehalten, daß der Materialismus der bürgerlichen Praxis nicht das letzte Wort ist und daß die Menschheit darüber hinauszuführen sei.« Marcuse betont, daß er »einer fortschrittlicheren Stufe der Entwicklung« angehört »als der späte Positivismus, der in seinem Kampf gegen die metaphysischen Ideen nicht nur ihren metaphysischen Charakter, sondern auch ihre Inhalte durchstreicht und sich *unentrinnbar* der bestehenden Ordnung verbindet«.[29]

»Die affirmative Kultur«, die zugleich eine dialektische ist, »war die geschichtliche Form, in der die über die materielle Reproduktion des Daseins hinausgehenden Bedürfnisse der Menschen *aufbewahrt* blieben, und insofern gilt von ihr wie von der Form der gesellschaftlichen Wirklichkeit, der sie zugehört: das Recht ist *auch* auf ihrer Seite. Sie hat zwar die ›äußeren Verhältnisse‹ von der Verantwortung um die ›Bestimmung des Menschen‹ entlastet – so stabilisiert sie deren Ungerechtigkeit –, aber sie hält ihnen auch das Bild einer besseren Ordnung vor, die der gegenwärtigen aufgegeben ist . . . Die Welt erscheint wieder als das, was sie hinter der Warenform ist: eine Landschaft ist wirklich eine Landschaft, ein Mensch wirklich ein Mensch und ein Ding wirklich ein Ding.«[30]

So verallgemeinert Marcuse. Und Adorno, in der ihm spezifischen – negativen – Weise: »Nur in den gleichsam rückständigen Bereichen des Lebens, die von der Organisation noch freigelassen sind, reift die Einsicht ins Negative der verwalteten Welt und damit die Idee einer menschenwürdigeren.« Die Kulturindustrie freilich »besorgt das Geschäft, es dazu nicht kommen zu lassen«[31]:

»Mit dem *Verfall* der Romantik ist das Zwischenreich Kulturlandschaft verkommen bis hinab zum Reklameartikel für Orgeltagungen und neue Geborgenheit; der vorwaltende Urbanismus saugt als ideologisches Komplement auf, was dem städtischen Wesen willfahrt und doch die Stigmata der Marktgesellschaft nicht auf der Stirn trägt. Ist aber deswegen der Freude an jedem alten Mäuerchen, an jeder mittelalterlichen Häuserfamilie schlechtes Gewissen beigemischt, so überdauert sie gleichwohl die Einsicht, die sie verdächtig macht. Solange der utilitaristisch verkrüppelte Fortschritt der Oberfläche der Erde Gewalt antut, läßt die Wahrnehmung trotz aller Beweise des Gegenteils nicht vollends sich ausreden, was diesseits des Trends liege und vor ihm, sei in seiner Zurückgebliebenheit humaner und besser. Rationalisierung ist noch nicht rational, die Universalität der Vermittlung nicht umgeschlagen in lebendiges Leben; das verleiht den Spuren alter, wie immer auch fragwürdiger und überholter Unmittelbarkeit ein Moment korrektiven Rechtes.«[32]

Auch und gerade Brecht wußte das und suchte ihr Schönes *»planmäßig«* zu machen. »das lineare grundkonzept unseres (DDR-)bauens« erschien ihm »anfechtbar . . . wo bleiben die höfe, die krummen straßen, die überschneidungen der gebäude . . .?« fragte er, »wo bleibt der kontrast, die überraschung der plötzlich sich öffnenden sicht, das spezifische eines blocks, das ihn dem gedächtnis einprägt und durch die jahre hin anziehend macht? wir lassen unsere kinder in der geometrie aufwachsen, in einheitsstallungen. der zufall (und der ›von außen‹ kommende zwang, sich gerade hier einzurichten, das beste aus einer zwangslage zu machen usw.) des anarchischen bauens der vergangenheit hat häßliches und schönes hervorgebracht. wie setzen wir sein schönes planmäßig?«[33]
Diese – letzte – Frage exponiert, ich wage das zu schreiben, das Marcusesche Programm, wie gesagt ein »romantisches«. Marcuse knüpft im *Eindimensionalen Menschen* an oben zitierte Ausführungen im »Affirmativen Charakter der Kultur« an, indem er schreibt: »In der Lyrik und Prosa dieser vortechnischen Kultur ist der Rhythmus von Menschen enthalten, die wandern oder in Kutschen fahren und die Zeit und Lust haben, nachzudenken, etwas zu betrachten, zu fühlen und zu erzählen.« Marcuse resümiert an dieser Stelle – noch einmal: »Es ist eine altmodische und überholte Kultur . . . Aber diese Kultur ist in einigen ihrer entscheidenden Elemente zugleich eine *nach*technische.« Hiermit utopisiert er sie: »Ihre fortgeschrittensten Bilder und Positionen . . . verfolgen das Bewußtsein noch immer mit der Möglichkeit ihrer Wiedergeburt *in* der Vollendung des technischen Fortschritts. Sie sind der Ausdruck jener freien und bewußten Entfremdung von den herrschenden Lebensformen, mit der Literatur und Kunst sich diesen Formen selbst dort widersetzten, wo sie sie ausschmückten.« In Gegensatz zu dem Marxschen Begriff der Entfremdung, der das Verhältnis des Menschen zu sich und seiner Arbeit in der kapitalistischen Gesellschaft bezeichnet, ist die »künstlerische Entfremdung« für Marcuse »das *bewußte* Transzendieren der entfremdeten Existenz – ein ›höheres Niveau‹ oder vermittelte Entfremdung«:

»Der Konflikt mit der Welt des Fortschritts, die Negation der Ordnung des Geschäfts, die antibürgerlichen Elemente in der bürgerlichen Literatur und Kunst gehen weder auf den ästhetischen Tiefstand dieser Ordnung zurück noch auf romantische Reaktion – die sehnsuchtsvolle Weihe einer verschwindenden Zivilisationsstufe. ›Romantisch‹ ist ein Begriff herablassender Diffamierung, schnell zur Hand, um avantgardistische Positionen zu verunglimpfen, wie auch der Begriff ›dekadent‹ weit häufiger die wahrhaft *fortschrittlichen* Züge einer sterbenden Kultur denunziert als die wirklichen Faktoren des Verfalls. Die traditionellen Bilder künstlerischer Entfremdung sind in der Tat insofern romantisch, als sie mit der sich entwickelnden Gesellschaft ästhetisch unvereinbar sind. *Diese Unvereinbarkeit ist das Zeichen ihrer Wahrheit.* Woran sie erinnern und was sie im Gedächtnis aufbewahren, erstreckt sich auf die Zukunft: Bilder einer Erfüllung, welche die Gesellschaft auflösen würde, die sie unterdrückt. Die große surrealistische Kunst der zwanziger und dreißiger Jahre hat sie in ihrer subversiven und befreienden Funktion noch einmal eingefangen.«[34]

Der Surrealismus »zuerst«, so Benjamin schon 1929, »stieß auf die *revolutionären* Energien, die im ›Veralteten‹ erscheinen, in den ersten Eisenkonstruktionen, den ersten Fabrikgebäuden, den frühesten Photos, den Gegenständen, die anfangen auszusterben, den Salonflügeln, den Kleidern von vor 5 Jahren, den mondänen Versammlungslokalen, wenn die vogue beginnt sich von ihnen zurückzuziehen«.[35] Nimmt man anderes »Veraltetes«, länger »Veraltetes«, kann und muß man – noch vor den Surrealisten – die (Jenenser) Frühromantiker nennen, und Marcuse hat im obigen Zitat die Linie: Romantik – Decadence – Surrealismus gezogen. Ja, er scheut sich nicht einzugestehen, daß sein eigenes Betonen biologischer und ästhetischer Bedürfnisse sich als »Rückfall in bürgerliche oder, schlimmer noch, *aristokratische* Ideologien«[36] darstellt – für eine scheinbar »Marxsche Theorie«.
Die sie als die wahre betrachten und damit »die Wahrheit« selbst, haben Marcuse deswegen schwer verlästert. Meint man zu Unrecht, zitiert man sicher gern Brecht – vom 10. 9. 1938, also zum Höhepunkt des sogenannten »Realismus-Streits«; so jetzt ich: »in den literarischen abhandlungen der von marxisten herausgegebenen zeitschriften taucht in letzter zeit wieder häufiger der begriff ›decadence‹ auf. ich erfahre, daß zur decadence auch ich gehöre.« Brecht hält sich an seine »eigene Produktion« und schreibt:

»die HAUSPOSTILLE, meine erste lyrische publikation, trägt zweifellos den stempel der dekadenz der bürgerlichen klasse. die fülle der empfindungen enthält die verwirrung der empfindungen. die differenziertheit des ausdrucks enthält zerfallselemente. der reichtum der motive enthält das moment der ziellosigkeit. die kraftvolle sprache ist salopp. usw usw. diesem werk gegenüber bedeuten die späten SVENDBORGER GEDICHTE ebensogut einen abstieg wie einen aufstieg. vom bürgerlichen standpunkt aus ist eine erstaunliche verarmung eingetreten. ist nicht alles auch einseitiger, weniger ›organisch‹, kühler, ›bewußter‹ (in dem verpönten sinn)? meine mitkämpfer werden das, hoffe ich, nicht einfach gelten lassen. sie werden die HAUSPOSTILLE dekadenter nennen als die SVENDBORGER GEDICHTE. aber mir scheint es wichtig, daß sie erkennen, was der aufstieg, sofern er zu konstatieren ist, gekostet hat. der kapitalismus hat uns zum kampf gezwungen. er hat unsere umgebung verwüstet. ich gehe nicht mehr ›im walde vor mich hin‹, sondern unter polizisten.«[37]

Es ist völlig richtig, darauf hinzuweisen, daß Brecht hier, von seinen

marxistischen »mitkämpfern« gezwungen, den Decadence-Begriff unspezifisch gebraucht oder zumindest einen anderen als Marcuse, der mit ihm die »ästhetizistische« Kunst der Jahrhundertwende meint, doch Brecht hat eben auch für sie eine Stange gebrochen, eine dialektische versteht sich. Er schreibt – gleichsam über »d'Annunzio *und* Hollywood«:

»es ist mir unmöglich, ihn in der nachbarschaft der werfel, hecht, odets verächtlich nennen zu hören. schließlich war sein lebensziel nicht ein wochenscheck von l b mayer. er eroberte fiume, die duse und das besitztum am gardasee, nicht einen filmkredit. er war ein scharlatan, aber dieser scharlatan schrieb hirtengedichte, die kaum untergehen werden, und die charta der seeleutegewerkschaft wird längere zeit ein interessantes dokument bleiben. auch seine provokationen könnte man, mit opusnummern versehen, herausgeben. seine eitelkeit ist der selbstgefälligkeit hollywoods turmhoch überlegen, so ist es sein geschmack, wenn er auch etwas zu disparat ist und sein ganzer lebensstil, der immerhin nicht nur der arbeit, sondern auch der *ausschweifung* etwas produktives verleiht. und er schlägt sie auch, was ihnen am meisten imponieren muß, durch seine einnahmen. – allerdings muß er dulden, mit ihnen, wenn auch vorteilhaft, verglichen zu werden.«[38]

Es handelt sich selbstverständlich um keine Lobhudelei d'Annunzios, aber eben um Differenzierungen im Begriff des Faschismus, zu dessen Vorgeschichte zumindest d'Annunzio gehört (wenn man will, durchaus zu jenen »Polizisten«, unter denen Brecht – schon in Svendborger Zeiten – gehen muß). Die Decadence ist *weithin* präfaschistisch; bezüglich Barrès, der mehr als ein französischer »d'Annunzio« war, hat das Benjamin mit aller Intensität herausgearbeitet.[39]

Doch es gab auch eine andere Decadence; auf sie stellt Adorno ab, wenn er von ihr, als Widerspiel Spenglerscher »Barbarei«, schreibt, »in der Welt des gewalttätigen und unterdrückten Lebens« sei sie, »die diesem Leben, seiner Kultur, seiner Roheit und Erhabenheit die Gefolgschaft aufsagt, das Refugium des Besseren. Die ohnmächtig, nach Spenglers Gebot, von Geschichte beiseite geworfen und vernichtet werden, verkörpern negativ, in der Negativität dieser Kultur, was deren Diktat zu brechen und dem Grauen der Vorgeschichte sein Ende zu bereiten wie schwach auch immer verheißt.« Adorno geht noch weiter: »In ihrem Einspruch liegt die *einzige* Hoffnung, es möchten Schicksal und Macht nicht das letzte Wort behalten.«[40] Solche Apotheose des Negativen ist eine Sache, die andere Adornos richtige Erkenntnis, daß die Decadence »die ›Fata Morgana‹ jenes Fortschritts« war, »der noch nicht begonnen hat«, der »Nervenpunkt«, wo dessen Dialektik vom Bewußtsein »leibhaft gleichsam zugeeignet« wurde. – Für die Richtigkeit dieser Einsicht stehen exemplarisch Peter Altenbergs Worte, die Adorno in diesem Zusammenhang zitiert: ». . . Pferdemißhandlung nicht mehr mit ansehen können, ist die Tat des dekadenten, nervenschwachen Zukunftsmenschen! Bisher haben sie eben noch die *armselige* Kraft gehabt, sich um solche fremden Angelegenheiten nicht zu kümmern.«[41]

Es zeigt sich, daß nicht in jedem Fall Ästhetentum nur die andere Seite des

Nihilismus ist, wie Benjamin bezüglich Barrès' kultivierten Empfindungen mit Recht bemerkte – will man nicht auch und gerade Altenbergs Allsympathie als nihilistisch klassifizieren, wie es Faschisten aller couleur sicher nicht schwer fällt. Selbst beim Ästhetizismus im engeren Sinn, bei dem, der *programmatisch* zugleich Immoralismus ist, liegt der Fall schwierig; denn »auf dem Grunde der Amoralität liegt das schlechte Gewissen«, wie Adorno im Aphorismus »Die Wahrheit über Hedda Gabler« apodiziert. Und dies sein Resümee: ». . . die Motive der unnachgiebigen bürgerlichen Selbstkritik (fallen) zusammen mit den materialistischen, welche jene zum Bewußtsein ihrer selbst bringen«[42] – so daß diese wiederum den Ästhetizismus beerben können.

»Die neue Sensibilität«, von der Marcuse und seinesgleichen sprechen, *tut* dies; »sie entsteht gegen Gewalt und Ausbeutung, in einem Kampf für wesentlich neue Weisen und Formen des *Lebens;* sie impliziert die Negation des *gesamten* Establishments, seiner Moral, seiner Kultur; die Behauptung des Rechts, eine Gesellschaft zu errichten, in der die Abschaffung von Armut und Elend Wirklichkeit wird und das Sinnliche, das Spielerische, die Muße Existenzformen und damit zur Form der Gesellschaft *selbst* werden.«[43]
Die Kunst der Vergangenheit erfährt ihr Ende, so prognostiziert Marcuse, durch ihre Verwirklichung. Ihr »Gehalt«, so auch die Auffassung Adornos, »vermöchte die Kunst zu überleben in einer Gesellschaft, die der Barbarei ihrer Kultur ledig geworden wäre«.[44] Das ist die Voraussetzung; »aus den Diensten der Ausbeutung *entlassen,* könnte die Phantasie, gestützt von den Errungenschaften der Wissenschaft, ihre Produktivkraft der radikalen Umstrukturierung der Erfahrung und Erfahrungswelt zuwenden. *Dabei* würde sich der historische ›Topos‹ des Ästhetischen wandeln: er fände Ausdruck in der Umgestaltung der Lebenswelt – der Gesellschaft zum Artefakt.«[45] Und »das Ästhetische als mögliche Form einer freien Gesellschaft *erscheint* auf einer Entwicklungsstufe, wo die intellektuellen und materiellen Ressourcen für die Überwindung des Mangels vorhanden sind«: die Ressourcen zu mehr als der Erlangung von Autonomie in der Produktionsweise und den Produktionsverhältnissen; prinzipiell vorhanden sind auch die Ressourcen zur Erlangung von Autonomie in den individuellen Beziehungen zwischen den Menschen.[46]
»Das Schöne«, so resümiert Marcuse, *kann* »eine wesentliche Qualität ihrer Freiheit« sein. »Mit dem fortschreitenden Aufbau des *Sozialismus,* dem Wandel von Form und Inhalt der Arbeit, vor allem mit der Tendenz, die Trennung von Arbeitszeit und Freizeit aufzuheben«, so referiert Heiner Boehncke bereits Tretjakov, »kann Kunst als ›Verinnerlichung der schöpferischen Prozesse‹ zur ›Veräußerung der schöpferischen Prozesse‹, d. h. zur

Realisierung der Ideen beitragen, die unter kapitalistischen Verwertungsbedingungen Kunst *bleiben*.«[47] Ganz allgemein und sehr aktuell zugleich: *postulatorisch* heißt es bei H.-J. Krahl: »Die Bedürfnisse, auf die sich der Versuch revolutionärer Aufklärung richten müßte, sind immaterieller geworden, in dem Maße, in dem das Reich der Freiheit möglicher geworden ist«, das »der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion« liegt. »Agitatorische Einstellungen . . . sind z. T. aber immer noch derart ausgerichtet, als ob der Stand der Produktivkräfte, des Reichtums und der Kultur noch Situationen materiellen Elends entspräche.«[48] Heute – nach Krahls auch geistigem Tod – gilt das noch mehr als schon zu seiner Zeit, wobei auf Krahl zu rekurrieren nicht heißt auf Ch. Reich zurückzukommen, den »Theoretiker« der prononciert *un*politischen Jugendbewegung amerikanischer Prägung, für die – laut Reich – die Wahl eines neuen Lebensstils *das Herz* ist.[49]

Auch für Krahl sind Gesetz und Ordnung nicht die ersten Dinge, die geändert werden müssen, aber auch nicht die letzten, und *deshalb* nicht die ersten, da vor »Gesetz und Ordnung« die Produktionsverhältnisse revolutioniert werden müssen. Doch damit sie es werden *und* zum darüber hinausweisenden Zweck der *Kultur*revolution, ist Änderung des »Lebensstils« schon vorrevolutionär *eine* Notwendigkeit. Krahl bleibt – auf eine höchst modifizierte Art – dem Erbe der Arbeiterbewegung verpflichtet und bemüht sich dennoch, das politische Potential einer bloß antiautoritären Strömung zu nutzen, ja sogar – durch alle notwendigen Brüche hindurch – die Kontinuität mit der *bürgerlichen* Kultur zu wahren, die eben doch die *»Kultur«* ist.[50] Krahl wirft dem »antiautoritären Bewußtsein« vor:

»Weder ist es bereit, sich den repressiven, leistungszwingenden und disziplinierenden Sozialisationserfordernissen des politischen Kampfes zu unterwerfen, noch sich den wissenschaftstheoretischen Leistungskriterien der Reflexion zu beugen . . . Wenn kleinbürgerliche Bewußtseins- und Handlungspositionen den feindseligen Naturzustand in der vergesellschaftenden Konkurrenz repräsentieren, dann enthält das derartig entwickelte antiautoritäre Bewußtsein verfestigte Schranken gegenüber der Möglichkeit eines politischen Geschichtsbewußtseins und geschichtsfeindliche Mechanismen, die es ihm anscheinend nicht erlauben, aus der aktionshektischen Diskussion kurzfristiger Taktiken zugunsten einer bildungsgeschichtlich orientierten Diskussion langfristiger Strategien herauszutreten.«[51]

In seiner Ungeschichtlichkeit, ja Geschichtsfeindschaft trifft sich dieses derart entwickelte antiautoritäre Bewußtsein mit der *»herrschenden* Bewußt*losigkeit«*, von der sich ein Intellektueller bedroht fühlen *muß*, wie es Krahl tat, und nicht aus persönlicher Idiosynkrasie: »Die qualitative bildungsgeschichtliche Zeit wissenschaftlicher Reflexion . . . die man nicht enthistorisieren kann, die man nicht in Arbeitszeitnormen umsetzen kann, wie es das amerikanische Departmentsystem auf geistes- und naturwissenschaftliche Fächer überträgt, wie es das teamwork will, diese bil-

dungsgeschichtliche Zeit kann ein Intellektueller sich nicht rauben lassen.«[52] Die *Gesellschaft* kann es nicht; denn »Bildung« – Erziehung muß sein.

Auf das Ästhetische zurückgespiegelt, bei Krahl durch den Rekurs auf den *Wilhelm Meister* nahegelegt: Die Idee der klassischen deutschen Ästhetik einer »Ästhetischen Erziehung des Menschengeschlechts«, die – mit Schillers Worten – implizierte, »daß das ›politische Problem‹ einer besseren Organisation der Gesellschaft ›durch das ästhetische den Weg nehmen muß, weil es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freiheit wandert‹«[53], kann und darf nicht restauriert werden; doch kann »Ästhetische Erziehung« heute: »Erziehung zur *Genuß*fähigkeit, zu *bewußter* Sensibilität«, auch »keine Breschen in die Mauer der Unmenschlichkeit schlagen«, so kann sie dennoch »den Klassenkampf *stimulieren* und zu Daseins- und Bewußtseinserweiterung führen«.[54] Sie kann beitragen, sich »schon jetzt mit dem Bild einer Massenkultur (zu) befassen, wie sie im Rahmen einer rationalisierten Ökonomie des Überflusses möglich ist«.

Dem Architekten Constant erscheint mit Recht »die Skizzierung einer so völlig neuartigen Kultur die einzige sinnvolle Aktivität des gegenwärtigen Künstlers zu sein . . . Anstatt sich abseits seiner technoiden Umwelt, umgeben von explosiven gesellschaftlichen Vorgängen, die auch ihn bedrohen, als quasi Unbekümmerter und Teilnahmsloser mit ›Kunst‹ zu beschäftigen, sollte . . . er . . . sich im Gruppenexperiment auf eine nachrevolutionäre Kultur vorbereiten«[55], wobei »nur« hinzuzufügen ist, daß ein – doch wohl vom »Künstler« veranstaltetes – »Gruppenexperiment« zu wenig ist; diese Kultur »zu imaginieren, zu illustrieren, zu skizzieren, sie anregend ins Bild zu setzen« verlangt ein ästhetisches *Kollektiv*, d. h. eines von »Ästheten«, welches Wort in solch praktischer Konnotation nun wirklich nicht mehr schrecken sollte. Auch und gerade in der – frühen – Sowjetunion schrieb ein B. Arvatov: »Das völlige Verschmelzen der künstlerischen Formen mit den Formen des Alltags; das völlige Eintauchen der Kunst ins Leben; der Aufbau eines maximal organisierten und zweckmäßigen, ständig sich umbildenden Daseins, wird dem Leben nicht nur Harmonie geben, die totale und freudige Entfaltung aller sozialen Aktivitäten, sondern wird den Begriff des Alltags selbst aufheben.«[56]

In England, wo nicht zufällig die Versuche einer marxistischen Kulturtheorie bis heute eine »Wechselwirkung zwischen der Romantik und Marx« darstellen[57], hat bereits im vorigen Jahrhundert der dem Sozialismus wie dem Ästhetizismus verbundene William Morris als Aufgabe der Künste die Definition einer Qualität des *Lebens* angesehen, die zu ermöglichen ihm als der alleinige Zweck politischer Veränderung galt: »Ich hoffe, daß wir eines mit Sicherheit wissen, daß die Künste, die zu fördern wir zusammengekommen sind, für das Leben der Menschen notwendig sind, wenn der Fort-

schritt der Zivilisation nicht genauso grundlos sein soll wie das Drehen eines Rades, das nichts tut.«[58]

Seit der Romantik, der englischen wie der deutschen – in ihrem normalen Verstand – ist *Kultur* ein Schlagwort der Feinde der modernen Gesellschaft. Nur eine kleinere Tradition verknüpft die »Zivilisations«-Kritik im Namen der Kultur mit den radikalen und revolutionären Bewegungen der historischen Linken.[59] So *exemplarisch* Benjamin – im Aphorismus »Feuermelder«, wo es heißt: »... mag die Bourgeoisie im Kampfe siegen oder unterliegen, sie bleibt zum Untergange durch die inneren Widersprüche, die ihr im Laufe der Entwicklung tödlich werden, verurteilt. Die Frage ist nur, ob sie an sich selber oder durch das Proletariat zugrunde geht. Bestand oder das Ende einer dreitausendjährigen Kulturentwicklung werden durch die Antwort darauf entschieden.«[60]

Die Vorstellung »einer gegenüber der sozialistischen Alternative sich hinziehenden Periode der Barbarei – einer auf den technischen und wissenschaftlichen Errungenschaften der Zivilisation beruhenden Barbarei« stand für Marcuse schon »im Mittelpunkt der Marxschen Theorie«.[61] Von ihr her kann und muß auch Benjamin schreiben:

»Es handelt sich (im Klassenkampf) nicht um eine Kraftprobe, in der die Frage: wer siegt, wer unterliegt? entschieden würde, nicht um ein Ringen, nach dessen Ausgang es dem Sieger gut, dem Unterlegenen aber schlecht gehen wird. So denken, heißt die Fakten romantisch vertauschen ... Geschichte weiß nichts von der schlechten Unendlichkeit im Bilde der beiden ewig ringenden Kämpfer. Nur in Terminen rechnet der wahre Politiker. Und ist die Abschaffung der Bourgeoisie nicht bis zu einem fast berechenbaren Augenblick der wirtschaftlichen und technischen Entwicklung vollzogen (Inflation und Gaskrieg signalisieren ihn), so ist alles verloren. Bevor der Funke an das Dynamit kommt, muß die brennende Zündschnur durchschnitten werden.«[62]

Benjamin schrieb dies am Vorabend des Faschismus, doch noch »gegenwärtig liegen Initiative und Macht bei der Konterrevolution, die durchaus in einer« – schon von Marx apperzipierten – »barbarischen Zivilisation gipfeln könnte«.[63] Auch und gerade in solcher Gefahr sind die »feinen und spirituellen« Dinge »lebendig«, von denen Benjamin in anderem Zusammenhang spricht: »als Zuversicht, als Mut, als Humor, als List, als Unentwegtheit« – »in diesem Kampf«. Der *Klassen*kampf, so betont Benjamin, »ist ein Kampf um die rohen und materiellen Dinge, ohne die es keine feinen und spirituellen gibt. Trotzdem sind diese letzteren im Klassenkampf anders zugegen denn als die Vorstellung einer Beute, die an den Sieger fällt.«[64] Sie sind schon in ihm selbst »zugegen«; sie müssen es – um des »Sieges« willen (der eben mehr als der des »Proletariats« ist).

1 H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, I, Frankfurt 1965, S. 98 f. / 2 Vgl. J. Habermas, »Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins«, in: *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt 1972, S. 178 f. / 3 W. Hollstein, *Der Untergrund. Zur Soziologie jugendlicher Protestbewegungen*, ²1970, S. 121. / 4 M. Horkheimer und Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, S. 169. / 5 H. Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt 1969, S. 59. / 6 Vgl. H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, I, S. 83, 85. / 7 Ebd., S. 83. 8 Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt 1970, S. 461. / 9 Vgl. R. Faber, *Politische Idyllik. Zur sozialen Mythologie Arkadiens*, 1976, S. 20 ff. / 10 Zit. nach H. Salzinger, *Swinging Benjamin*, Frankfurt 1973, S. 93. / 11 H. Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, S. 73-76. / 12 R. Faber, *Novalis: Die Phantasie an die Macht*, 1970, S. 43. / 13 H. Marcuse, ebd. S. 44 f. / 14 Vgl. ebd. S. 74. / 15 Vgl. Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 40. / 16 Vgl. H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied und Berlin 1969, S. 117. / 17 Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Raubdruck, S. 60. / 18 W. Benjamin, *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften 2*, Frankfurt 1966, S. 472. / 19 Vgl. ebd. S. 473. / 20 Vgl. H. Marcuse, ebd. / 21 M. Horkheimer und Th. W. Adorno, *Sociologica II*, Frankfurt 1962, S. 59 f. / 22 W. Benjamin, *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, Frankfurt 1969, S. 270. / 23 Vgl. Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 312 / 24 W. Benjamin, ebd. S. 271 f. / 25 Th. W. Adorno, ebd. S. 347. / 26 Th. W. Adorno, *Ohne Leitbild. Parva Aesthetica*, Frankfurt 1967, S. 34. / 27 Vgl. Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 40, 374. / 28 H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, I, S. 64. / 29 Ebd. S. 67. / 30 Ebd. S. 88 f. / 31 Th. W. Adorno, *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*, Frankfurt 1971, S. 85. / 32 Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 101 f. / 33 Vgl. B. Brecht, *Arbeitsjournal*, 2. Bd., Frankfurt 1973, S. 1019. / 34 H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, S. 79 f. / 35 W. Benjamin, *Angelus Novus*, S. 204. / 36 Vgl. H. Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, S. 81. / 37 B. Brecht, *Arbeitsjournal*, 1. Bd., Frankfurt 1973, S. 28. / 38 Ebd. S. 495. / 39 Vgl. W. Benjamin, *Angelus Novus*, S. 266. / 40 Th. W. Adorno, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, München 1963, S. 67. / 41 Vgl. Th. W. Adorno, »Fortschritt«, in: *Materialien zu Benjamins Thesen »Über den Begriff der Geschichte«*, Frankfurt 1976, S. 157. / 42 Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt 1969, S. 117 ff. / 43 H. Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, S. 45 f. / 44 Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 13. / 45 H. Marcuse, ebd. S. 72. / 46 Ebd. S. 46, 73. / 47 H. Boehncke, Nachwort zu: *S. Tretjakov. Die Arbeit des Schriftstellers*, Reinbek 1973, S. 204. / 48 H-J. Krahl, *Konstitution und Klassenkampf*, Frankfurt 1971, S. 339. / 49 Vgl. Ch. Reich, *Die Welt wird jung*, rororo 6815, S. 269. / 50 Vgl. B. Brecht, *Arbeitsjournal*, 1. Bd., S. 143. / 51 H.-J. Krahl, ebd. S. 305 f. / 52 Ebd. S. 240. / 53 H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, I, S. 85. / 54 D. Kerbs (Hrsg.), *Die hedonistische Linke. Beiträge zur Subkultur-Debatte*, Neuwied 1970, S. 20 f. / 55 Zit. nach F. Böckelmann, *Befreiung des Alltags*, 1970, S. 140. / 56 B. Arvatov, *Kunst und Produktion. Entwurf einer proletarisch-avantgardistischen Ästhetik (1921-30)*, München 1972, S. 27. / 57 Vgl. R. Williams, *Gesellschaftstheorie als Begriffsgeschichte. Studien zur historischen Semantik von »Kultur«*, München 1972, S. 333. / 58 Zit. nach R. Williams, ebd. S. 196 f. / 59 Vgl. D. Kettler, *Marxismus und Kultur – Mannheim und Lukacs in den ungarischen Revolutionen 1918/19*, 1967, S. 5 f. / 60 W. Benjamin, *Einbahnstraße*, Frankfurt 1969, S. 76. / 61 H. Marcuse, *Konterrevolution und Revolte*, Frankfurt 1973, S. 39. / 62 W. Benjamin, ebd. S. 76 f. / 63 H. Marcuse, ebd. / 64 W. Benjamin, *Illuminationen*, S. 269.

Michael Schneider
Von der alten Radikalität zur neuen Sensibilität

I. Geschichtslosigkeit und Pragmatismus: zwei Seiten der linken »Barbarei in der Ästhetik«

Vor zehn Jahren, als die studentische Jugend nach einem 20jährigen Dornröschenschlaf Karl Marx wiederentdeckte, als dieser Jugend klar wurde, daß es außerhalb der Enklaven der ›Hohen Wissenschaft‹ noch eine andere Welt gab, eine Springer-lesende Welt z. B., da verkündeten einige Berliner Literaten mit Schillerscher Emphase: »Was wir hier sehen und erleben, ist überhaupt nicht mehr zu beschreiben, sondern nur noch zu ändern!« Und hinfort galt ein jeder, der sich noch mit der Beschreibung dieser Welt und nicht mit ihrer Veränderung befaßte, als ein Bourgeois. Folgerichtig erklärten die über Nacht politisierten Germanisten, Literaten und Künstler öffentlich ihren Ekel vor dem, womit sie sich zehn oder zwanzig Jahre lang beschäftigt hatten: Goethe, Schiller, Kleist, Hölderlin, Musil, Proust, Joyce und Thomas Mann wurden von den Regalen geräumt, und an ihrer Stelle erschienen jetzt die blauen Bände, möglichst vollständig, damit auch jeder sehen konnte, wie rigoros man mit seiner »bürgerlichen Vergangenheit« aufgeräumt hatte.

Die alte Spannung zwischen Kunst und Politik war wieder virulent geworden. Die APO setzte den Literaten und Künstlern gewissermaßen die Pistole auf die Brust und zwang sie entweder für Jahre in die »innere Emigration« oder zum bedingungslosen Fahnenwechsel. Die Folge war, daß ehemalige Hölderlin-Spezialisten die griechische Militärdiktatur nun mit »politischen« Gedichten bekämpften und einstige Höllerer-Schüler für die »schreibenden Arbeiter« eintraten.

Wie aber wollten diese Intellektuellen, die sich viele Jahre ihres Lebens mit den »schönen Künsten« befaßt hatten, plötzlich und in Zukunft ohne das Schöne auskommen und wie ihre neu entdeckten Utopien ohne die in der bürgerlichen Kunst und Literatur aufgehobenen Sehnsüchte vermitteln?

Und tatsächlich: der kulturrevolutionäre Anarchismus der Literaten und Künstler hat sich bitter gerächt, und zwar an den kulturrevolutionären Literaten und Künstlern selbst. Denn als sie, wenn auch nur »nebenbei« und mit schlechtem Gewissen, später wieder anfingen, »politische« Gedichte und Theaterstücke zu schreiben, standen sie vor einem kulturellen Scherbenhaufen, den sie sich selber bereitet hatten. Da sie das »bürgerliche Kulturerbe« noch immer allergisch abtaten, waren sie nicht in der Lage,

dieses Erbe politisch und ästhetisch umzufunktionieren, wie es Brecht mit Shakespeare und Schiller oder Eisler mit Bach und Schönberg noch konnten. Ihre *einfache Negation* des bürgerlichen Erbes hatte zu einer totalen Geschichtslosigkeit in den ästhetischen Kategorien geführt.

War diese Geschichtslosigkeit die eine Seite, so war der ästhetische Pragmatismus die andere Seite der Medaille: der linken »Barbarei in der Ästhetik«. Die Kunst wurde zum Vehikel zweiter Klasse, zur Dienstmagd linker Tagespolitik, zur bloßen »Gesinnungskunst« also, die sich in Wehklagen gegen Fabrikherren und Hausbesitzer, gegen Springer, gegen den Paragraphen 218 und die Brutalität im Straßenverkehr erging. Indem die Kunst mit Brachialgewalt aus dem »Reich der Freiheit« in das »Reich der (politischen) Notwendigkeit« zurückgeholt wurde, konnte sie nicht mehr das Medium sein, in welchem sich die neuen, freiheitlichen Stimmungen der politischen Bewegung ausdrückten. Vieles, was die Künstler und Literaten in diesen Jahren produzierten, trug, um mit Schiller zu sprechen, »die ängstliche Form seines Zwecks und die Spuren der Dienstbarkeit« an sich. Bei vielen hatte man geradezu den Eindruck, daß es ihnen vor lauter politischer Gesinnung die poetische, dramatische und filmische Sprache verschlagen hatte: ihr Theater wurde um so spröder, je mehr Gesinnung es zur Schau stellte, ihre Lyrik poetisch um so ärmer, je »engagierter« sie sich gebärdete, und ihre Filme wurden um so hausbackener, je korrekter sie den »proletarischen Standpunkt« abzubilden vorgaben.

Der neue *Gesinnungsnaturalismus*, der die linke Kulturszene in diesen Jahren beherrschte, war nur der reaktive, undialektische Umschlag der *gesinnungslosen Libertinage* des bürgerlichen »l'art pour l'art«. Vor lauter schlechtem Gewissen darüber, daß sie sich als ehemalige Künstler-Boheme (der Gruppe 47, des Höllerer-Kreises u. a.) nur um die *Form* gekümmert hatten, strichen die linken Kulturproduzenten jetzt in jeder Zeile und in jedem Bild ihre politische Gesinnung heraus. Oder mit anderen Worten: die Literaten und Künstler hatten das Postulat Walter Benjamins, auf die »Ästhetisierung der Politik« mit der »Politisierung der Kunst« zu antworten, zu wörtlich verstanden. Und so führte der aus ihrem bürgerlichen Schuldgefühl resultierende politische Gesinnungszwang zur Überpolitisierung in der Kunst. Auch diese aber ist eine »Barbarei in der Ästhetik« in dem von Eisler gemeinten Sinn:

»Wir haben so große Vorzüge als Kommunisten und Sozialisten, daß es nicht notwendig ist, jeden Dreck zu politisieren und ihn abzumessen, ob er nun unserer Weltanschauung entspricht oder nicht. Das ist einfach Schwachsinn . . . Das Beste, was ich Ihnen raten kann: Wollen wir nicht alle Sachen politisieren. Wollen wir einige Gebiete der Ästhetik herausnehmen und sie nicht so einfältig politisieren. Überpolitisierung in der Kunst führt zur Barbarei in der Ästhetik.«[1]

Die Neue Linke hatte ihren kulturellen Kahlschlag mit dem Versprechen begründet, die in der Welt des »schönen Scheins« aufgehobenen Träume von Freiheit und Glück nun endlich in der gesellschaftlichen Realität selbst einzulösen. Die Literaten und Künstler verkündeten, daß der Widerspruch zwischen Kunst und Leben aufhören werde, wenn erst die Phantasie, d. h. sie selber, an die Macht kämen. Dann würde der gesellschaftliche »Alltag« selber zum »Kunstwerk« werden, worin der »Spieltrieb des Menschen«, befreit von innerer und äußerer Not, von Angst, Ausbeutung und entfremdeter Arbeit, sich endlich verwirklichen könne. Diese schönen und durchaus fortschrittlichen Träume von der nicht bloß sozialen, sondern auch sinnlich-ästhetischen Befreiung des Menschen (die übrigens gar nicht so neu waren, hatte sie doch Schiller vor gut zweihundert Jahren in seinen »Briefen zur ästhetischen Erziehung des Menschen« bereits antizipiert) waren wichtige Antriebsfedern der 68er Bewegung.

»Die Lust zur Selbstdarstellung und Selbststilisierung, die die Kommune I vormachte, wurde zwar gleich vom Bannstrahl des SDS getroffen. Aber die Bewegung kümmerte sich nicht sehr darum. Nicht nur Fritz Teufel und Rainer Langhans, Tausende entdeckten erst in dem kollektiven Gebrodel von 1968 ihre persönlichen Eigenarten . . . Nie habe ich seither in so kurzer Zeit von so vielen soviel über ihre Wünsche und Ängste erfahren. Von Schwulen hörte man zum ersten Mal, daß sie schwul waren, von Frauen, daß ihre Männer und nicht der Kapitalismus sie an der Emanzipation hinderten, Stotterer setzten ihren Anspruch durch, vor einem tausendköpfigen Publikum zu reden, Kunzelmann durfte seine Orgasmusschwierigkeiten zum Problem der ganzen Bewegung erklären. Ohne das Pathos, alles, was bislang innen war, nach außen zu werfen, hätte die Bewegung nicht ihre politische Durchschlagskraft gehabt.«[2]

Doch schon bald fielen die in der Hitze dieser expressionistischen Revolte aufgegangenen, schillernden und oft bizarren Persönlichkeits-Blüten durch das Raster der erstarrenden politischen Begrifflichkeit. Die Endzwanziger, erschrocken über die plötzlich aufgebrochenen Symptome einer verspäteten, weil nie ausgelebten Pubertät, hatten es plötzlich sehr eilig, ihre politische Reife unter Beweis zu stellen, und überließen den »seriösen« studentischen Berufspolitikern, für welche Politik eine reine Angelegenheit des Kopfes war, zunehmend das Feld. Diese rasanten Exegetiker der »Frankfurter Schule« und des Marxschen »Kapitals« verstanden Politisches und Persönliches so säuberlich zu scheiden wie die Chemiker die edlen von den unedlen Metallen. Sie hüteten sich sehr, bei ihren Referaten und Redebeiträgen in Erregung zu geraten, und wenn die Stimme eines ihrer Kommilitonen eine bestimmte Phonstärke überstieg, riefen sie ihn sogleich zur Vernunft. Wut, Haß oder Begeisterungsausbrüche betrachteten sie als »unpolitische Entgleisungen«, und wenn einer einmal seinem Haß auf die *Person* Axel Springer Luft machte, sahen sie sogleich »faschistoide Tenden-

zen« am Werk. Sie dagegen sprachen nur vom »System«, von »ökonomischen Charaktermasken«, »Kapitalbewegungen«, »Durchschnittsprofitrate«. Auf diese Spezies von Studentenführern traf haargenau zu, was Bloch seinerzeit über die objektivistische Agitation und Propaganda der KPD geschrieben hatte:

»Eine allzu abstrakte Linke hat die Massenphantasien unterernährt ... Die Nazis sprechen betrügend, aber zu Menschen, die Kommunisten völlig wahr, aber nur von Sachen.«[3]

Die »Massenphantasien«, jene Träume von öffentlicher Selbstdarstellung und vom kollektiven Ausagieren der verinnerlichten Ängste, Aggressionen und Sehnsüchte, wurden schon bald in den psychischen Untergrund der Bewegung abgedrängt, wo sie dann meist in regressiver und destruktiver Form, in der Drogen-Szene und in der Anarcho-Subkultur ausgelebt wurden. In der Theorie-Bildung der »Neuen Linken« spiegelte sich die *Dissoziation von politischer Vernunft und persönlichen Bedürfnissen* in der wieder aufflackernden Feindschaft gegen die Psychoanalyse schlechthin, die als »bourgeoise Krankheit« denunziert wurde. Der Kreuzzug gegen die Psychologie – er war, nach dem Kreuzzug gegen die bürgerliche Kunst und Literatur, die *zweite Selbstkastration der Bewegung.*

Eine Frauenbewegung, die sich zum Anwalt der wieder verdrängten sinnlich-emotionalen Bedürfnisse hätte machen können, existierte zu diesem Zeitpunkt noch nicht. Den meisten Frauen, wenn sie mit den Männern überhaupt konkurrieren wollten, blieb nichts anderes übrig, als sich der neuen politischen Leistungsmoral zu beugen; das führte bei manchen, die sich nun mit Siebenmeilenstiefeln die neue herrschende Lehre aneigneten, zu grotesken Formen der »Vermännlichung«. Über ihre Emotionen und Bedürfnisse sprachen sie meist nur in ironischem Ton, und wenn sie sich verliebten, dann nicht in den zärtlichsten, vielmehr in den militantesten Genossen, der auf der Rednertribüne seinen Mann stand, Rektorate stürmte und den Wasserwerfern der Berliner Polizei noch bei fünf Grad unter Null die Brust bot.

Der »Wärmestrom« (Bloch) dieser Intellektuellen-Bewegung war also von Anfang an eher ein laues Gewässer und versiegte nicht erst, als dieser Bewegung in der Zwangsjacke dogmatischer Organisationen der Atem ausging. Auch auf diese Weise traf zu, was schon Hölderlin an der deutschen Geisteskultur des 19. Jahrhunderts beklagt hatte: »Der bloße Verstand sind die Könige des Nordens« und: »Bevor hier einer ein reif' Gefühl ausbilden kann, ist schon ein Begriff zur Stelle«.[4]

Ein Beispiel: Als Ostern 68 in der SDS-Zentrale am Kurfürstendamm die Nachricht eintraf, daß die Ärzte wenig Hoffnung hätten, den von drei Kugeln getroffenen Rudi Dutschke durchzubringen, gab es unter den Versammelten nicht die Spur von Trauer. Sondern das anfängliche betroffene Schweigen löste sich sehr bald in eine hektische Strategie-Debatte

darüber auf, wie man die Öffentlichkeit informieren und wann und wo man am besten zum politischen Gegenschlag ausholen solle.
Nicht nur unsere Väter also waren, infolge der Verdrängung ihrer braunen Vergangenheit, »unfähig zu trauern« – wie ihnen Alexander Mitscherlich attestiert hat –, sondern offenbar auch wir, ihre »verlorenen«, doch bloß mit dem Verstand nach links ausgescherten Söhne. »Ein Mann weint nicht« – das war ein sprichwörtlicher Satz aus der Erziehungsfibel der Kriegsgeneration, die uns auch nach 1945 nach ihrem Bilde geformt und uns frühzeitig gelehrt hatte, mit unseren Gefühlen genauso knauserig umzugehen wie mit unserem Geld. Dieser emotionale Geiz, in dem sich das Erbe einer geschlagenen und zur bürgerlichen Sparsamkeit verurteilten Generation, der Nazi-Generation, niedergeschlagen hatte, bestimmte auch das psychische Klima in unseren studentischen Gruppen und Organisationen.
Eine Bewegung, die unfähig ist, um ihre Opfer zu trauern, hat natürlich auch kein Talent zur Freude. Sie wird sich auch an ihren Erfolgen nicht begeistern können und sich so den Menschen kaum vernehmbar machen. Daß große politische Demonstrationen in Volksfeste umgeschlagen wären, wie z. B. in Frankreich während des Pariser Mai, wo die Bewohner einiger Mietskasernen die Trennwände zwischen ihren Einfamilien-Wohnungen einrissen –, solche Momente einer begeisternden Verbrüderung mit dem Volk und innerhalb des Volkes hat es bei uns nicht gegeben. Und daß es sie nicht gab, läßt sich nicht nur mit dem »renitenten«, noch immer vom »Kalten Krieg« geprägten Bewußtsein der Arbeiterschaft erklären. Was der Intellektuellen-Bewegung vielmehr fehlte (bzw. schon früh wieder abhanden gekommen ist), war eine radikale, mit politischem Inhalt gefüllte *Bedürfnis- und Gefühlssprache*, eben jene »Breite der Seele, die sich mit der Volksseele, wenn auch nur momentan, identifizierte, jene Genialität, welche die materielle Macht zur politischen Gewalt begeistert«.[5] Denn die geballte Faust allein erweckt wenig Sympathie, wenn sie sich nicht auch zur Umarmung öffnet.
Zwar hatte die Theorie des Marxismus der radikalisierten Bürgerjugend die Augen geöffnet und ihr ein neues Selbstbewußtsein gegeben. Doch die wenigsten begriffen diese Theorie als eine lebendige Methode zur universellen begrifflichen und sinnlichen Aneignung der Welt, entsprechend der Marxschen Devise: »Die Sinnlichkeit muß die Basis aller Wissenschaft sein«.[7] Viele von uns waren froh, nach ihren Irrfahrten durch die Chimären-Welt der bürgerlichen Wissenschaft und Kunst, nun endlich eine geistige und politische Heimstatt gefunden zu haben, in der sie sich getrost zur Ruhe setzen konnten. Für sie schrumpfte der universelle Horizont der marxschen Gedanken schon bald zu einem kleinkarierten Schrebergarten vulgärmaterialistischer Maximen zusammen. Sie zogen von Marx all das ab, was an ihm konkret, sinnlich, mitreißend und begeisternd ist, und übrig

blieb ein dürres Gerüst polit-ökonomischer Lehr- und Leitsätze, die von diversen Gruppen in hektographierter Form noch heute unter die Leute gebracht werden.

Besonders für die frisch gebackenen leninistischen Partei-»Kader«, die nach 1969/70 wie die Pilze aus dem Boden schossen und nun daran gingen, die deutsche Arbeiterschaft zu missionieren, blieb die marxsche Theorie eine »bloße Leidenschaft des Kopfes« statt »der Kopf der Leidenschaft«. Dialektiker (dem Anspruch nach) im Kopf, blieben sie undialektisch, d. h. starr und einseitig in ihrer Gefühlsstruktur, und ihrem ganzen Auftreten und Verhalten nach ähnelten sie sehr jenem Typus von »Weltverbesserern«, den Hölderlin im *Hyperion* beschrieben hat:

»In demselben Augenblick traten etliche Fremde ins Zimmer, auffallende Gestalten, meist hager und blaß, soviel ich im Mondlicht sehen konnte, ruhig, aber in ihren Mienen war etwas, das in die Seele ging wie ein Schwert, und es war, als stünde man vor der Allwissenheit; man hätte gezweifelt, ob dies die Außenseite wäre von bedürftigen Naturen, hätte nicht hier und da der getötete Affekt seine Spuren zurückgelassen.«[7]

Von Rudi Dutschke stammt der Satz, nach dem 2. Juni 67 sei alles viel zu schnell gegangen. Tatsächlich entwickelten sich viele der eben noch folgsamen Bürgerkinder mit furchterregender Schnelligkeit zu Vorkämpfern der Klasse, von der sie bislang kaum gewußt hatten, daß es sie gab. Nachdem sie zwanzig Jahre lang nur sich selber im Munde geführt hatten, führten sie jetzt nur noch »das Proletariat« im Munde. Nachdem sie zwanzig Jahre lang von ihren Bürger- und Kleinbürgerfamilien auf den Knien geschaukelt worden waren, stellten sie jetzt plötzlich »den Proletarier« auf das Podest. Eine ungeheure Selbstverleugnung war die Folge. Von sich selber durften die radikalisierten Bürgerkinder in ihren neu gegründeten Partei-Zirkeln nur noch reden, wenn der Punkt »Kritik und Selbstkritik« auf der Tagesordnung stand. Sie, die immer nur ihren privaten Wünschen gelebt hatten, geißelten jetzt als »Privatismus«, wenn einer mal einen Artikel veröffentlichte, den er selbst und nicht »die Gruppe« verfaßt hatte, obwohl er dann meistens nur schlechter wurde. Und wenn man ihnen einmal die ketzerische Frage stellte, ob sie nicht auch irgendwelche »persönlichen« Bedürfnisse mit ihrem politischen Engagement verbänden, antworteten sie ganz in der Art der von Hölderlin beschriebenen »Weltverbesserer«:

»Wir haben aufgehört, von Glück und Mißgeschick zu sprechen. Wir sind emporgewachsen über die Mitte des Lebens, wo es grünt und warm ist. Aber es ist nicht das Schlimmste, was die Jugend überlebt. Aus heißem Metall wird das kalte Schwert geschmiedet. Wir sagen das nicht um unsretwillen, wir sagen es um euretwillen! . . . Wir betteln um das Herz des Menschen nicht. Denn wir bedürfen seines Herzens, seines Willens nicht . . . Will aber niemand wohnen, wo wir bauten, unsre Schuld und unser Schaden ist es nicht. Wir tuen, was das Unsre ist. Will niemand sammeln, wo wir pflügten, wer verargt es uns? Wer flucht dem Baume, wenn sein Apfel in den Sumpf fällt?«[8]

Auch die Studentenbewegung von 68 war – nach ihrer kurzen, antiautoritä-

ren Jugend – blitzschnell »emporgewachsen über die Mitte des Lebens, wo es grünt und warm ist«. Die Verdrängung ihrer eigenen (klein-)bürgerlichen Gefühlsvergangenheit, die rigide Ablehnung der »schönen Künste« im Namen der neuen linken Verstandes- und Begriffskultur, die damit einhergehende verkürzte und dogmatische Aneignung der marxschen Theorie als einer rein polit-ökonomischen Doktrin, das Fehlen einer autonomen Frauenbewegung, die sich zum Anwalt der sinnlich-emotionalen Bedürfnisse hätte machen können; die zumeist noch negative Fixierung der Protest-Generation auf die belastete Elterngeneration (und deren psychische Defekte) – diese und andere subjektiven Momente haben den »Wärmestrom« der Bewegung schon frühzeitig abgekühlt. Es ist klar, daß ohne diesen Wärmestrom auch keine neue Kultur, weder eine neue künstlerische noch eine neue Lebens- bzw. Gefühlskultur entstehen konnte. Eine traurige Bilanz. »Die Phantasie an die Macht!« – diese Parole stand zwar noch lange an den Betonmauern der Universitäten, doch schon lange nicht mehr in den Gesichtern derer, die sie gemalt hatten. Sie, die einst davon geträumt hatten, wie der Fisch im Wasser in einer neuen, linken Volkskultur zu schwimmen, lagen jetzt müde und ausgedörrt auf den Sandbänken des linken Dogmatismus, abgeschnitten vom wilden Meer der Phantasie.

Wie konnte es auch anders sein?! So wie Athene aus dem Haupt (und nicht wie Dionysos aus dem Schenkel) des Zeus entsprungen war, so war auch diese Intellektuellen-Bewegung ihrem Wesen nach *eine reine Kopfgeburt.* Kaum war sie mit der Welt in sinnliche Berührung gekommen, wurde ihr diese auch schon auf den akademischen Begriff gebracht. Kaum hatte sie ihre ersten Gehversuche gemacht, wurde sie schon ins Prokrustesbett einer historisch überlebten Organisationsform, der bolschewistischen, gezwungen, die sie krumm werden ließ, ehe sie auch nur eine Ahnung vom »aufrechten Gang« entwickeln konnte. So kam sie ins Greisenalter, noch ehe sie ihre Jugend vollenden konnte.

Das Gegenbild aber zur Revolte der deutschen Intelligenz – etwa das berühmte Bild von Delacroix, worin die Französische Revolution den Anbruch der »Liberté« feierte, verkörpert durch eine Frau, die mit entblößter Brust in der einen Hand die Trikolore, in der anderen den Karabiner schwingt – derartige Bilder, die mit dem politisch-sozialen zugleich das Versprechen auf die sinnlich-ästhetische Befreiung des Menschen enthielten, kamen den preußischen Intellektuellen von 1970 allenfalls im Nachtschlaf hoch. Bei Tag aber blieb ihre Bewegung, was ein gewitzter Berliner einmal von Berlin sagte: »eine Frau ohne Hinterland«.

III. Die Verwandlung der politischen Verstandeskultur in die subjektivistische Sentimentalität

Der Schock, den viele Intellektuelle um 1970 erlitten haben, bestand darin, daß ihr kurzlebiger politischer Kraftakt von zwei, drei Jahren nicht ausgereicht hatte, um die »versteinerten Verhältnisse« dieser Republik »zum Tanzen zu zwingen« (Marx). Bei vielen Oppositionellen war der revolutionäre Zorn so schnell verraucht, wie er gekommen war, und oftmals schien ihr politischer Ehrgeiz schon befriedigt, wenn sie sich vermittels einer Dissertation über die Marxsche »Mehrwerttheorie« oder die »Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung« eine akademische Planstelle ergattert hatten. Nur die wenigsten waren auf den »Langen Marsch durch die Institutionen« wirklich eingestellt, und als sie nach einigen Jahren feststellen mußten, daß sich das Trägheitsmoment der proletarischen Masse, zumal der westdeutschen, doch als stärker erwies als die Kraft ihres kurzen politischen Hebelarms, da liefen viele der einstigen Revolutionäre enttäuscht von dannen. Denn ihr Lieblingsgedanke, um dessentwillen sie die Selbstkasteiungen der politischen Arbeit auf sich genommen hatten, war nun dahin: daß sie, kraft ihrer angeborenen Stellung als »Intelligenzler«, als anerkannte »Primusse der Nation«, dazu berufen seien, dem Proletariat das Licht der marxistisch-leninistischen Erkenntnis zu bringen wie Prometheus dem Erden-Menschen das Feuer. Aber das Proletariat, so schien es, wollte gar nicht erleuchtet werden, jedenfalls nicht von denen, welche die Söhne und Töchter seiner Chefs und Direktoren waren.

Viel zu schnell war auch der oft zitierte »Bruch mit der bürgerlichen Vergangenheit« vor sich gegangen. Ein *wirklicher* Bruch war er nicht. Vielen, die damals als stramme Marxisten auftraten und wie die »Heilige Johanna der Schlachthöfe« ihren »Gang in die Tiefe«, auf die Straße und in die Fabriken antraten, wo sie selbstverständlich nur die schwerste und zermürbendste Arbeit annahmen, war schon damals anzusehen, daß ihre neue Liebe zum Proletariat nicht allzu lange vorhalten würde. Und in der Tat: Der politische Stimmungsumschwung, von den Massenmedien als »Tendenzwende« gefeiert, ließ nicht lange auf sich warten. Denn die rigide Verdrängung der eigenen Gefühlsvergangenheit mußte sich rächen. Und wenn das Verdrängte wiederkehrt, dann stellt sich die große Abrechnung ein. Während viele Rebellen einst mit ihren »bürgerlichen« Vätern rigoros gebrochen hatten, brechen sie jetzt, fünf Jahre später, ebenso rigoros mit deren mißratenen Söhnen, d. h. mit ihren eigenen dogmatischen Genossen. Weil aber ihre Wut so groß ist, schütten sie mit dem Bade das Kind aus: sie rechnen nicht nur mit den politischen Dogmatikern ab, die die Selbstverleugnung zum Programm erhoben haben, sondern sie weisen auch ihre

alten »Heiligenbilder« zurück, in deren Namen sie sich so lange selbst verleugnet haben.

Hatten die kopfüber politisierten Intellektuellen fünf Jahre lang nichts anderes gelten lassen als die rigorose Logik des »Kapitals«, so projizieren sie nun ihren Widerwillen gegenüber der eigenen Rigorosität auf den Theoretiker des »Kapital«, d. h. auf Marx selbst. Und natürlich entdecken sie im selben Moment ihre alte Liebe zum Schönen, zur Kunst und zum »sinnlichen Leben« wieder. Die blauen Bände wandern in den Keller oder, damit die Verwandlung nicht so krass aussieht, in die obersten Regale ihrer Bücherschränke. Auf den Nachttischen der ermatteten Rebellen stapeln sich nun Plenzdorfs *Die neuen Leiden des jungen W.*, Handeks *Die Stunde der wahren Empfindung*, Schneiders *Lenz* und Karin Strucks *Klassenliebe*. Wenn fünf Jahre lang das einzige Glück darin bestand, »dem Klassenfeind eine Niederlage beizubringen«, so besteht das einzige Glück jetzt wieder im Glück des Einzigen: »Er sah Marx in die Augen: ›Was waren Deine Träume, alter Besserwisser, nachts, meine ich, warst Du eigentlich glücklich?‹«[9]

Erst also der rigorose »Bruch« mit der bürgerlichen Vergangenheit, dann der »Bruch« mit der linken Gegenwart, erst die Gebrauchswertstürmerei gegen die sensible Gefühlskultur des Bürgertums im Namen des Marxismus, dann die Gebrauchswertstürmerei gegen die marxsche Theorie im Namen einer angeblich neuen Gefühls-Kultur, einer »Neuen Sensibilität«.

Aber weit davon entfernt, den »Rückzug ins Private« als das anzusehen, was er ist: ein »Rückzug aus der Politik«, verleihen die Intelligenzler selbst diesem noch die höhere Weihe einer politischen Tugend. Der Konfliktstoff, sagen sie, der auf der Straße und im Betrieb nicht habe zünden wollen: in den Wohngemeinschaften, den Zweier-Beziehungen, den Frauen- und Therapie-Gruppen sei er explodiert. Im sogenannten Privat- und Intimbereich, den die Dogmatiker immer als »unpolitisch« verketzerten, sei die »Saat der Emanzipation« endlich aufgegangen. Die vielen kleinen (und gewiß nicht unbedeutenden) Revolten im Privatbereich, in der Wohnküche und den Schlafzimmern, werden zu Trostpflästerchen für das Ausbleiben bzw. Scheitern der großen politischen Revolte, der Revolte in den Institutionen. »Das Persönliche ist das eigentlich Politische« verkünden nun die altgewordenen »Neuen Linken« und vermögen sich, kraft dieses ideologischen Zaubertricks, selbst noch als Subjekt der Geschichte ihres Rückzugs zu begreifen. »Der Intellektuelle«, so resümierte Gorki seine Erfahrungen mit dem intellektuellen russischen Kleinbürgertum, »ist nach jeder Begegnung mit dem Volk bestrebt, ›in seine Kreise zurückzukehren‹ – von der Lösung des sozialen Problems kehrt er zur Lösung des individuellen zurück«.[10]

Und weil gerade das Persönliche politisch ist, widmen sie sich nun ganz der Intimpflege ihrer in den Jahren der Politisierung vernachlässigten und

verluderten Persönlichkeit. Wie eine grüne Flamme lodert das alte hysterische Gefühl der »Ichheit« und der »Selbstheit« wieder auf, das in der sauerstoffarmen Luft ihrer dogmatischen Partei-Zirkel und K-Gruppen beinahe erstickt wäre. Besonders die Künstler und Literaten haben es sehr eilig, ihr kostbares, einzigartiges (und oft sogar preisgekröntes) »Ich« vor der linken »Vermassung« und »Gleichschaltung« zu bewahren. Die Massenmedien helfen ihnen dabei. Selbst das ZDF bringt jetzt Sendungen unter dem Motto: »Ich sage: ›Ich‹!« Und die Großverleger, die in kluger Vorahnung der neuen, profitträchtigen Welle die politischen Buchreihen längst eingestellt haben, um der Belletristik wieder Raum zu geben, rufen den heimgekehrten Musensöhnen gönnerhaft zu: »Es darf wieder erzählt werden!«

Also erzählen sie wieder. Und sie erzählen nur von sich und ihresgleichen, weil sie ja mit all ihren Zeitungen, Almanachen, literarischen Kneipen etc. wiederum allein bzw. unter sich geblieben sind. Aber wer meinen sollte, daß der nicht gerade glanzvolle Ausgang ihrer politischen Unternehmungen sie zu einer gewissen Bescheidenheit gebracht hätte, der hat weit gefehlt: auf demselben Podest, auf dem ihnen fünf Jahre lang »das Proletariat« hat Modell stehen müssen, sieht man sie nun wieder selber stehen; und in denselben Kellern, in denen sie früher ihre politischen Versammlungen abhielten, führen sie nun – vor dicht gedrängtem Publikum – die Modenschau ihrer sensiblen Seele vor. Und *wie* sensibel sie geworden sind! Vor allem gegenüber jenen politischen Begriffen, die sie selbst jahrelang ihren »bürgerlichen« Kollegen, aus den Schriftstellerzirkeln, den Funk- und Zeitungsredaktionen, um die Ohren geschlagen haben. Wenn ihnen jetzt aus einem Gedicht oder Roman eines ihrer Kollegen auch nur eine Spur politischer Gesinnung entgegenschlägt oder gar auf ihren Vernissagen und Dichterlesungen solche Wörter wie »Kapital«, »Profit«, »Ausbeutung« etc. an ihren Ohren dringen, kriegen sie auf der Stelle eine Gänsehaut. Und wenn sie früher alle ihre persönlichen Ängste, Schmerzen, Sehnsüchte als »unpolitischen Ballast« verdrängt haben, so erheben sie jetzt ihren persönlichen Zahnschmerz gleich auf die Stufe eines Weltereignisses.

Und die dreißigjährigen Akademiker, die trotz Marx, Lenin und Mao im Grunde bürgerliche Kritiker geblieben sind, frönen ihrem neuen »kategorischen Imperativ«: »Sei sinnlich!« Als ob man einen Asthmatiker durch das Kommando »Gut durchatmen!« heilen könne.

Im ersten Augenblick hatte es so ausgesehen, als ob die neue psychologische bzw. Sensibilitäts-Flutwelle die Deiche der versteinerten linken Verstandes- und Begriffs-Kultur zum Einsturz bringen würde, und es war zu hoffen, daß der politische Verstand wieder durchlässiger, flexibler und »sensibler« werden würde. Ich fürchte, daß er in den meisten Fällen ganz einfach baden ging. Viele ehemalige Protestler haben die marxsche Theorie offenbar als

Heilslehre mißverstanden, die sie mit einem Schlage, d. h. durch eine »Blitzrevolution« von allen Übeln ihrer kleinbürgerlichen Existenz »erlösen« sollte; und jetzt, da die bürgerlichen Väter die »Blitzrevolution« ihrer Söhne durch eine handfeste »Blitzreaktion« (mit Berufsverboten, Gewaltparagraphen, verschärften Strafgesetzen etc.) parieren, verkehren sich die enttäuschten Heilserwartungen in ebensoviele Ressentiments gegen die marxsche Theorie. Nun jammern die »verlorenen Söhne« dem verlorenen Paradies nach und spucken die bitteren Früchte, die sie vom Baum der vulgärmarxistischen Erkenntnis gegessen haben, angewidert aus. Am liebsten würden sie ihr mühsam erworbenes politisches Bildungsgut verramschen und in den Stand der politischen Unschuld zurückkehren. Sie sind, nach einem Wort von Marx, »wahre Sozialisten« geworden:

»Der wahre Sozialist geht von dem Gedanken aus, daß der Zwiespalt zwischen Leben und Glück aufhören müsse. Und um für diesen Satz einen Beweis zu finden, nimmt er die Natur zur Hilfe und unterstellt, daß in ihr dieser Zwiespalt nicht existiere, und hieraus schließt er, daß, da der Mensch ebenfalls ein Naturkörper sei und die allgemeinen Eigenschaften des Körpers besitze, für ihn dieser Zwiespalt nicht existieren dürfe.«[11]

Und so schwärmen die halbwegs Begüterten unter ihnen aufs flache Land und kaufen die letzten Bauernhäuser an der Elbe und im Harz auf und gründen »therapeutische Landkommunen«.
Nicht nur in der natürlichen Landschaft, auch in der »neuen deutschen Kulturlandschaft« sucht die nostalgische Linke nun ihren sinnlichen Nachholbedarf zu befriedigen. Und wo treibt die »Neue Natürlichkeit« schönere Blüten als im »neuen deutschen Film«? Etwa in den Wim Wenders-Filmen »Im Laufe der Zeit« und »Falsche Bewegung«, wo die Wahrheit wieder aus dem Munde von Kindern statt aus Büchern kommt und die Erwachsenen nur noch in stillgelegten Fabrikschächten, einsamen Landstraßen, wo schon das Moos auf dem Asphalt wächst, zu sich selber, d. h. zum Schweigen kommen und zum Abschied den Finger in die Träne der Freundin tauchen, um das eigene, noch immer trockene Auge damit zu benetzen. Oder in den Filmen Werner Herzogs, wo als wahr, echt, natürlich nur der unvergesellschaftete, im Zustand der Rohnatur verbliebene Mensch erscheint, dem die Gesellschaft als »Feind« gegenübertritt, folglich Glück und Identität nur in der Einsamkeit, abseits von der Gesellschaft zu finden sind.
In diesen »sensiblen« Ausgeburten einer dumpfen Natürlichkeit fühlen sich die der Politik überdrüssigen linken Intellektuellen neuerdings zuhause. Nun üben sie sich wieder in der »Großen Verweigerung« gegen die Industriekultur und die von ihr geprägten Werte. Welch sentimentale Reprise eines falsch verstandenen Rousseauismus, welch trauriger Rückfall in einen agnostischen Existentialismus, dem selbst die Kraft des alten Existentialismus der fünfziger Jahre fehlt: die »averbale Kommunikation« erscheint der nostalgischen Linken nun als höchste Form der Kommunika-

tion, und just in einer Zeit, da sie eine neue Sprache bräuchte, feiert sie Orgien der Sprachlosigkeit.

Die cineastische, literarische, psychologische Absetz-Bewegung gegen den linken Dogmatismus, die im Namen der »Neuen Sensibilität«, »Neuen Sinnlichkeit«, »Neuen Natürlichkeit«, »Neuen Innerlichkeit« von einem Teil der Linken vollzogen wurde, ist indes nicht weniger provinziell als das, wogegen sie sich absetzt. Die sentimentale Reaktion auf die ausgedörrte linke Verstandes- und Begriffskultur ist auf eine andere Art genauso trübsinnig wie diese selbst. Und von einer »neuen Kulturblüte« kann schon gar keine Rede sein, eher von einer neuen »Konjunkturblüte«, auch wenn einige linke Literaten und Filmemacher wieder mit Fleiß die falschen Veilchen auf dem Hinterhof ihrer Seele begießen. Die traurigen Pflänzchen, die uns da als neue Hochblüte verkauft werden, passen – so scheint mir – eher in die düstere Seelenlandschaft der russischen Kleinbürger zur Zeit der Stolypinschen Reaktion. Nach der gescheiterten Revolution von 1905 befiel auch die russischen Intelligenzler ein tiefes Gefühl des Pessimismus; die Selbstmorde aus Weltüberdruß nahmen zu, und die Epedemien des Renegatentums grassierten ebenso wie die gegen den Geist der (marxistischen) Aufklärung gerichteten sensibilistischen und romantizistischen Strömungen in Literatur und Kunst, Sitten und Gebräuchen. In dem Bestreben, »sich zu vereinfachen« und zum »natürlichen Leben« zurückzukehren, zog die russische Intelligenz scharenweise aufs Land, gründete »Intelligenzler-Kolonien« und kultivierte ihren alten »Individualismus«, der alles außer »Ichheit« und »Selbstheit« verzweifelt negierte. Die Literaten und Künstler aber folgten – wie Gorki – beschreibt –

»den Kleinbürgern diensteifrig in ihrem ruhelosen Hin und Her, wobei sie Losungen und Ideen wechseln wie Taschentücher bei einem Schnupfen . . . Sie stürzen sich vom Positivismus auf den Mystizismus, vom Materialismus auf den Idealismus, fliehen aus einer Festung in die andere, finden sie für ihre eigene Rettung nicht sicher genug und können sich dennoch schwerlich irgendwo vor ihrem inneren Ruin verbergen . . . Immer feiner und schärfer wird die Form, immer kälter das Wort, immer ärmer der Inhalt, das aufrichtige Gefühl erlischt, das Pathos fehlt; der Gedanke, der seine Flügel verliert, sinkt traurig in den Staub der Alltäglichkeit hinab, zersplittert, wird freudlos, schwerfällig und krank . . . Auch der Schriftsteller ist nicht mehr der Spiegel der Welt, sondern ein kleiner Splitter; das soziale Amalgam ist abgerieben; er wälzt sich im Straßenstaub der Städte und ist nicht imstande, mit seinen Verrenkungen noch das große Leben der Welt widerzuspiegeln, er spiegelt nur Bruchstücke des Straßenlebens, kleine Splitter zerschlagener Seelen wider.«[12]

IV. Die Marxsche Theorie als Methode zur begrifflichen und sinnlichen Aneignung der Welt

»Das Paradies ist verriegelt und der Cherub hinter uns. Wir müssen die Reise um die Welt machen, und sehen, ob es vielleicht von hinten irgendwo wieder offen ist . . . Wir müssen nochmal vom Baum der Erkenntnis essen, um in den Stand der Unschuld zurückzufallen.«[13]

Mit diesen Sätzen aus seiner berühmten Schrift »Über das Marionettentheater« kritisierte Kleist die romantische, gegen die Aufklärung und die Französische Revolution gerichtete Kehrtwendung eines Großteils der deutschen bürgerlichen Intelligenz. Auch jene Intellektuellen, die sich heute nach dem Garten Eden einer vorpolitisch-agnostischen Existenz zurücksehnen, müssen nochmal vom Apfelbaum der marxistischen (statt von den bitter schmeckenden Holzäpfeln der vulgär-marxistischen) Erkenntnis essen, um »in den Stand der Unschuld zurückzufallen«. Statt langsam aber sicher in den Schoß ihrer Klasse zurückzukehren, sollten sie lieber mit Hilfe des marxistischen Kompasses »die Reise um die Welt machen«, d. h. die marxschen Ideen endlich als das begreifen, was sie genuin sind: eine dialektische Methode zur universellen begrifflichen und sinnlichen Aneignung der Welt:

». . . so ist die sinnliche Aneignung des menschlichen Wesens und Lebens, des gegenständlichen Menschen, der menschlichen Werke für und durch den Menschen nicht nur im Sinne des unmittelbaren, einseitigen Genusses zu fassen, nicht nur im Sinne des Besitzens, im Sinne des Habens. Der Mensch eignet sich sein allseitiges Wesen auf eine allseitige Art an, also als ein totaler Mensch. Jedes seiner menschlichen Verhältnisse zur Welt, Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben, kurz alle Organe seiner Individualität, wie die Organe, welche unmittelbar in ihrer Form als gemeinschaftliche Organe sind, sind in ihrem gegenständlichen Verhalten oder in ihrem Verhalten zum Gegenstand die Aneignung desselben.«[14]

Ich weiß freilich, daß die unter dem Segel der »Neuen Empfindsamkeit« bereits Abgetriebenen auch nicht durch die nachträgliche Versicherung zurückzuholen sind: »Die öden Gestade, die Ihr da verlassen habt, haben mit dem ›gelobten Land‹ des Kommunismus nichts – aber auch gar nichts – zu tun, und jene traurigen Gestalten, die Ihr früher ›Genossen‹ nanntet, ähneln dem ›neuen Menschen‹ nicht einmal von fern. Ihr habt also nur Eure eigne Einöde verlassen!«

Da die »Neue Linke« (freilich auch aus objektiven Gründen) die gesellschaftliche Realität nicht hatte verändern können (was natürlich nicht heißt, daß sie gänzlich ohne Einfluß auf die politische und kulturelle Landschaft der BRD geblieben wäre), läßt sie sich nun vom Gefühl ihrer eigenen Irrealität beschleichen, und einige ihrer Literaten und Künstler befleißigen sich, ihr neues solipsistisches und eskapistisches Lebensgefühl wieder durch Kunst zu adeln.

Daß sie auf diese Weise, d. h. indem sie ihre Sinne und Empfindungen nun wieder klinisch gegen Wissenschaft und Politik abdichten, keine neue Kultur, weder eine neue künstlerische noch eine neue Gefühls- und Lebenskultur hervorbringen werden, scheint mir sicher. Erst wenn unsere amusischen Marxisten auch zu Gärtnern jener »lieblichen Gefühle« werden, die in den Dichtungen Goethes, Hölderlins, Kleists aufgehoben sind, und unsere nostalgisch-sentimentale »Linke« diesen Garten wieder zu verteidi-

gen bereit ist, könnte eine neue »sozialistische Kultur« entstehen. Oder mit den Worten Blochs:

»Draußen kommt heute ein Traum schwerer unter als je. Das klagen gerade die Dichter . . . in denen Mißtrauen gegen bloß private Flausen lebt und der Wille, das Ihre als Gemeinsames und nur gemeinsam Richtiges zu sagen. Das führt sie zu sozialistischem Denken, als dem einzig orientiertenden. Aber mancher marxistisch berührte Dichter pflegt zu meinen, er sei durch die Kälte dieser Berührung behindert. Das Innen kommt nicht gut dabei weg, das Gefühl und die sorgsame Lust, es zu sagen, werden nicht immer zur Kenntnis genommen. Jede Blume gilt dann als Lüge, und der Verstand scheint nur als trocken, oder, wenn er Saft hat, nur als Säure erlaubt . . . Marx, sagen die derart Verhinderten, habe ihnen das gute Gewissen des Erfindens geraubt: Es ist erstaunlich, an wie vielem Marx schuld sein soll . . . Darum eben ist die Sorge der Dichter, als rote auch trockene zu werden, schief, auf die Dauer keine. Die Zeiten gehen vorüber, wo jede Kunst des Ausfabelns verdächtig war und ein Kopf mit Einfällen sich fast bemühte, keine mehr zu haben. Wo Phantasie fast Strafsache ist, wo sie von vornherein, als gäbe es auch hier keinen subjektiven Faktor, als idealistisch mißdeutet wurde . . . Anders dagegen, wenn man Marxismus wahrhaben will: Er öffnet der Dichtung die Tore, wo spätkapitalistische Öde, Einsamkeit, Richtungslosigkeit drängen . . . Denn die Welt ist nicht von Oberlehrern geschaffen, sowenig wie ihre Dichtung, sowenig wie ihr Gestaltend-Umgestaltendes, das Dichtung welthaltigen Stils überhaupt erst aufruft und fundiert. Der Marxismus, dessen einziges Thema dieses Gestaltend-Umgestaltende ist, verscheucht so die Phantasten, doch am wenigsten die exakte Phatansie.«[15]

Anmerkungen

1 H. Eisler, in: H. Bunge, *Fragen Sie mehr über Brecht*, München 1970, S. 38 f.
2 P. Schneider, »Nicht der Egoismus verfälscht das politische Engagement, sondern der Versuch, ihn zu verheimlichen«, in: *Frankfurter Rundschau* v. 25. 6. 1977.
3 E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt 1962, S. 149 f.
4 F. Hölderlin, »Hyperion«, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, Stuttgart 1968, S. 92.
5 K. Marx, »Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«, in: *Frühschriften*, Kroener Verlag 1953, S. 220 f.
6 Ders., »Pariser Manuskripte«, in: *Texte zur Methode und Praxis II*, Reinbek 1968, S. 83.
7 F. Hölderlin, a.a.O., S. 36.
8 Ebda., S. 38.
9 P. Schneider, *Lenz*, Berlin 1973, S. 5.
10 M. Gorki, »Die Zerstörung der Persönlichkeit«, in: ders., *Über Literatur*, Berlin und Weimar 1968, S. 61.
11 K. Marx, »Kommunistisches Manifest«, in: *Frühschriften*, Kroener Verlag 1953, S. 551 f.
12 M. Gorki, a.a.O., S. 72 und 74.
13 H. v. Kleist, »Über das Marionettentheater«, in: *Sämtliche Werke*, Berlin/Darmstadt/Wien 1964, S. 1091.
14 K. Marx, »Pariser Manuskripte«, a.a.O., S. 79.
15 E. Bloch, »Marxismus und Dichtung«, in: ders., *Literarische Aufsätze*, Ges. Werke Bd. 9, Frankfurt 1965, S. 135 f.

Gisela Schneider, geboren 1946, ist Psychologin. Zur Zeit studiert sie Medizin an der FU Berlin und arbeitet über die Theorie der Psychose in der Schule Jacques Lacans.

Klaus Laermann, geboren 1939, ist Assistenzprofessor für Germanistik an der FU Berlin.

Christa Karpenstein, geboren 1951, studierte Germanistik und Soziologie und schrieb ihre Diplomarbeit über das Verhältnis von Ästhetik und Gesellschaftstheorie.

Claudio Hofmann, geboren 1936, ist gelernter Feinmechaniker, arbeitete als Mathematiker und Physiker und lehrt heute in Berlin Erziehungswissenschaften.

Fritz Morgenthaler arbeitet als Psychotherapeut in Zürich. Zusammen mit Paul Parin und Goldy Parin-Matthey hat er in den letzten zehn Jahren ausgedehnte Forschungsreisen vor allem nach Afrika gemacht.

Gisela von Wysocki, geboren 1940, hat in Frankfurt Philosophie studiert und arbeitet seit einiger Zeit als freie Autorin. In *Kursbuch 47* erschien von ihr »Frauen-Bilder im Aufbruch. Hinweise auf ihren Gebrauch«.

Richard Faber, geboren 1943, studierte Germanistik, Geschichte, Philosophie, Soziologie und Religionswissenschaft. Arbeitsschwerpunkte: Faschismus, Katholizismus, Konservatismus.

Michael Schneider, geboren 1943, studierte Philosophie, Soziologie und Religionswissenschaft. Zur Zeit arbeitet er als Dramaturg am Staatstheater Wiesbaden.

Kursbuch 50 November/Dezember 77
Bürgerinitiativen/Volksbewegungen – neue Vierte Gewalt?

aus dem Inhalt:
Hellmut Gollwitzer, Citoyen oder Bourgeois. Der Bürger im Zwielicht
Ulrich Mückenberger, Arbeiter und Bürger. Oder wer ist uns lieber, Genossen: der aktive Bürger oder der passive Arbeiter?
Martin Henkel / Rolf Tauber, Kneipen-Konspiration. Zum Treiben der Bürgerbewegungen im alten Deutschland. Drei Beispiele aus der politischen Werkstatt unserer Urgroßeltern
Ulrich K. Preuß, Bürgerinitiativen – Vierte Gewalt? Eine verfassungspolitische Interpretation
Hans C. Buch, Gorleben. Momentaufnahmen aus einem Anti-Atom-Dorf
Walter Moßmann, Die Bürgerinitiativen als neue Antikriegsbewegung
Marianne Gronemeyer, Was einen braven Bürger zum politischen Engagement bewegt. Zur Sozialpsychologie des Protestpotentials
Peter Below / Herbert Stubenrauch, Mit Geld und Macht gegen die Zukunft. Bürgerkampagnen der Rechten
Manfred Dammeier, »Stoppt das Schulchaos« – eine fiktive Parlamentsrede gegen die rechten Elternverbände und ihre Hintermänner
Hans U. Luther, Staatliche »Bürgerinitiativen« in Singapur
xy, Bürger und Linke gegen den autoritären Sozialismus. Zur politischen Dialektik des linken und »rechten« Bürgerprotests in den Ost-Staaten. Beispiel CSSR Zettelkasten. Ein Rezensionen-Dossier zur vorliegenden Literatur über Bürgerinitiativen
Robert Jungk, Der Atomstaat oder Das Ende der bürgerlichen Demokratie. Ein Szenario

Zweitausendeins No 12.
„Die Fackel von Karl Kraus? Als Gesamtausgabe? Mit 24.500 Seiten? Was das kostet!“

„Exakt 148 Mark.“

Vor Jahren startete ein »kühnes und richtiges Unternehmen« (Schwäbische Donauzeitung). Alle 922 Nummern der von 1899 bis 1936 erschienenen Zeitschrift »Die Fackel« von Karl Kraus wurde als Reprint herausgebracht.

Die Tiroler Tageszeitung nannte das »die literarische Sensation des Jahres«. Die Zeit äußerte »laute Freude«. Die Tat sprach von einem »nahezu monumentalen Vorhaben«. Monumental war auch der Preis: 3.400 DM. Später gab es »Die Fackel« in einer »preisgünstigen Paperbackausgabe« (Salzburger Nachrichten). Für 1.480 DM. Jetzt gibt es »Die Fackel« als Gesamtausgabe exklusiv bei Zweitausendeins, in zwölf schweren Leinenbänden. Für ganze 148 Mark.

Sie werden uns gewiß fragen, wie wir auf diesen wahrlich niedrigen Preis gekommen sind. Zwei Dinge: Erstens haben wir durch die Reprints von »20 Jahre Akzente« und »20 Bände Kursbuch« einige Erfahrungen machen können. Und zweitens wissen wir selbst nicht, wie lange wir diesen Preis werden halten können.

»Der größte satirische Schriftsteller unserer Literatur.« Die Frankfurter Rundschau.

Die erste Nummer der »Fackel« erschien im April 1899. Robert Scheu beschrieb die Wirkung: »Eines Tages, soweit das Auge reicht, alles – rot. Einen solchen Tag hat Wien nie wieder erlebt. Auf den Straßen, auf der Tramway, im Stadtpark, alle Menschen lesen aus einem roten Heft.«

»Im Februar 1936 erschien in Wien das letzte Heft der Fackel, jener giftigroten kleinen Zeitschrift, die 37 Jahre lang immer begeisterte, immer empörte, aber nie laue Leser gefunden hat.« Die Zeit.

Alles, was in diesen Jahren von Karl Kraus in der »Fackel« veröffentlicht wurde, steckt in unserer wahrlich gewaltigen Ausgabe. Alle 922 Nummern der »Fackel«. Dazu ein Reprint der Erstausgabe »Die letzten Tage der Menschheit«.

Und zum ersten Mal ein Gesamtpersonenregister, für das Sie einzeln 98 Mark zahlen müßten.

Es wurde von Franz Ögg, Wien, zusammengestellt. Es enthält »sämtliche in der »Fackel« vorkommenden Namen mit Geburts- und Sterbedaten und einer Berufsbezeichnung« (Vertragstext), wird allein einen Umfang von rund 500 Seiten haben (und einzeln 98 Mark kosten). Bei uns ist das im niedrigen Preis mit drin.

Wie die 24.500seitige Gesamtausgabe für nur 148 Mark aussieht.

Sie ist in zwölf fackelrote Cottona-Ganzleinenbände mit jeweils ca. 2.000 Seiten aufgeteilt. Rücken und Deckel sind geprägt. Taubengrauer Kopffarbschnitt. Lesebändchen und Kapitalband. Wiedergabe in Original-Schriftgröße. Mit allen Zeichnungen, Bildern und Dokumenten. Dazu eine Mappe mit neun faksimilierten Beilagen, von Anton Bruckners handschriftlichem Gesuch an die Philharmoniker (auf Notenpapier) bis zum Reiseprospekt »Schlachtfelder-Rundfahrten im Auto!«.

Wann und wo es die 24.500seitige Gesamtausgabe der »Fackel« für nur 148 Mark gibt.

Die Ausgabe erscheint am 15. Oktober 1977. In einer begrenzten Auflage. Die es ratsam erscheinen läßt, schon jetzt zu bestellen und sich ein 12bändiges Exemplar der Gesamtausgabe »Die Fackel« für nur 148 Mark zu sichern. Ausgeliefert wird in der Reihenfolge des Bestelleingangs. Sollte der Vorrat reichen, bekommen Sie die Gesamtausgabe nach dem 15. Oktober auch in unseren Läden *Berlin* Kantstraße 131, *Frankfurt* im Parkhaus Hauptwache, *Freiburg* Schiffstraße 10, *Hamburg* Grindelallee 71, *Mainz* Große Langgasse 8 und *München* Amalienstraße 45.

Hiermit wird bestellt:
Bitte ausschneiden und einsenden an Zweitausendeins Versand,
Hahnstraße 54-56, Postfach 710 507,
6000 Frankfurt am Main 71.

Ich bestelle _____ Exemplar(e) der Gesamtausgabe »Die Fackel« von Karl Kraus, mit »Die letzten Tage der Menschheit«, mit Personenregister. Zusammen rund 24.500 Seiten. 12 Leinenbände. Für 148 DM incl. Mehrwertsteuer. Erscheinungstag 15. 10. 1977. Lieferung solange der Vorrat reicht.

Zahlungsweise:
☐ Ich füge 1 Post/Bankscheck bei über _____ DM plus 5,80 Versand
☐ Schicken Sie die Ausgabe bitte per Nachnahme. Die Nachnahme- und Versandkosten will ich tragen. Keine Lieferung ins Ausland. Ihr gratis Merkheft bekomme ich bereits regelmäßig: ☐ ja ☐ nein

Name, Vorname

Straße, Nummer

Postleitzahl, Ort

Meine Unterschrift, Datum nach (Fackel)

Tintenfische

Herausgeber: Hans Christoph Buch, Lars Gustafsson, Michael Krüger, Klaus Wagenbach
Mit der zehnten Nummer hat der „Tintenfisch" einen neuen Arm in Betrieb genommen: den „Themen"-Tintenfisch. Neben dem jährlichen Band über zeitgenössische deutsche Literatur (‚Jahrbuch') erscheinen künftig auch Hefte zu einzelnen Themen (‚Thema').

9 Jahrbuch: Deutsche Literatur 1976

Herausgegeben von Michael Krüger. *Quartheft 79. 128 Seiten. DM 7.80*
Mit einem Text von Heinrich Böll (‚Die Angst vor den Deutschen'), Alfred Anderschs Gedicht GG 3/3, Prosa und Gedichte von Zwerenz, Fried, Weiß, Harig, Kunert, Endler, Rühmkorf u. a. – einem Dossier „30 Jahre danach" – und einer vollständigen Jahres-Bibliographie.

10 Thema: Regionalismus

Herausgegeben von Lars Gustafsson. *Quartheft 80. 128 Seiten. DM 9.80*
5 Thesen zum Regionalismus von Robert Jungk, ein Dossier, zahlreiche Bestandsaufnahmen: Jura, Elsaß, Katalonien, Okzitanien, China und eine Ortsbeschreibung von Jan Myrdal.

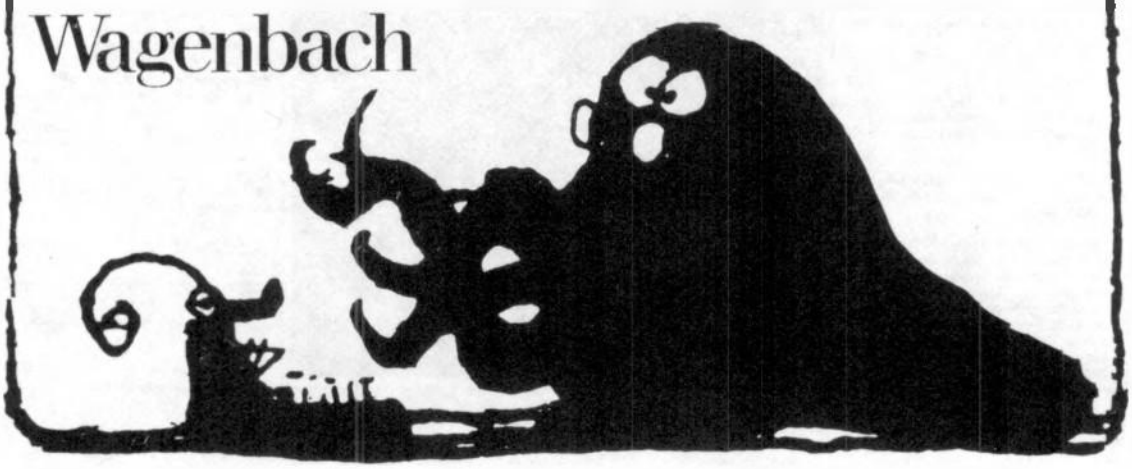
11 Jahrbuch: Deutsche Literatur 1977

Herausgegeben von Klaus Wagenbach. *Quartheft 85. 128 S. DM 7.80*
Mit einer Auswahl neuer DDR-Literatur, von Christa Wolf bis Gerhard Branster. Mit Texten zur Poesie (Enzensberger), Dokumentarliteratur (Runge) und Gewalt (Fichte). Mit Aufsätzen zu Zensur und Literaturbetrieb. Mit Gedichten, Liedern, Erzählungen und einer umfangreichen Jahres-Bibliographie.

12 Thema: Natur

oder warum ein Gespräch über Bäume heute kein Verbrechen mehr ist.
Herausgegeben von H. Ch. Buch. *Quartheft 87. 128 Seiten. DM 9.80*
„Eine ausgezeichnete Anthologie über ‚Natur'. Sie leuchtet heute keinem Dichter mehr nur freundlich, und eigentlich versteht sich von selbst, daß dem Schriftsteller des Jahres 1977 eher Seveso einfällt als der Zürichsee." *FAZ.* H. Ch. Buch sammelt erste Zeugnisse dieser Wende: Erzählungen, Essays und Gedichte von Christoph Meckel, Günter Müller, Ludwig Fischer, Jörg Burkhard, Karin Struck, Adolf Endler, Nicolas Born, Peter Huchel, Sarah Kirsch und vielen anderen.

Wagenbach



VERLAG FREIE GESELLSCHAFT

Victor Serge: EROBERTE STADT

192 Seiten ca. 14,- (Okt. 77)

–Schlüsselroman über das revolutionäre Petrograd 1919/1920
Kriegskommunismus, Hungersnöte, Schwarzmarkt: das ist das Bild einer Revolution, die auf dem Scheideweg steht. Serge beschreibt, wie, auch durch die autoritäre bolschewistische Herrschaft mitbewirkt, Veränderungsprozesse vonstatten gehen, die aus zum Teil aufrichtig überzeugten Revolutionären Bürokraten werden lassen, die die Revolution Stück für Stück untergraben.

★ ★ ★

A. Souchy: SACCO & VANZETTI

– eine Dokumentation

50 Jahre nach ihrer Hinrichtung (23.8.1927) wurden die beiden Anarchisten Sacco und Vanzetti am 19.7.1977 rehabilitiert. – In der vorliegenden Dokumentation wird der siebenjährige Schauprozeß und seine politischen Hintergründe dargestellt. Mit vielen Originalbildern und Dokumenten.

104 Seiten 7,50 DM

VERLAG FREIE GESELLSCHAFT
Landgrafenstr. 16 6 Frankfurt 90

Ein ehrlicher Report von Frauen – nicht nur für Frauen.

3000 Frauen geben Auskunft über ihre sexuellen Erfahrungen, Wünsche, Praktiken und Bedürfnisse. Dieses Buch hilft nicht nur den Frauen, ihre eigene Sexualität besser zu verstehen, sie also intensiver zu erleben, es zeigt auch den Männern einen Weg, sich partnerschaftlicher zu verhalten.

Shere Hite
Hite-Report
Das sexuelle Erleben der Frau
576 S. / 38,– DM
Jetzt überall im Buchhandel!

C. Bertelsmann München

DIE NEUE PÄDAGOGISCHE REIHE
Grundprobleme der Erziehungswissenschaft

Band 3
Bammé/Deutschmann/Holling
Erziehung zu beruflicher Mobilität
Zum ersten Mal werden die aktuellen Probleme beruflicher Mobilität innerhalb eines konsistenten Rahmens umfassend dargestellt.
240 Seiten, DM 22,–

Band 2 (in Vorbereitung)
Sarane S. Boocock
Einführung in die Soziologie des Lernens
Ein Überblick der wesentlichen Ergebnisse der neuesten amerikanischen empirischen Forschung.
550 Seiten, DM 48,–

Band 1
Bammé/Holling
Qualifikationsentwicklung und Curriculumkonstruktion
Eine grundlegende Einführung in den Problemzusammenhang von Qualifikationsentwicklung, Curriculumkonstruktion und Lehrerarbeit.
192 Seiten, DM 18,–

VERLAG REINHOLD SCHLETZER
Heukuppenweg 49, 1000 Berlin 42

GESCHICHTE DER EROTISCHEN KUNST

von Eduard Fuchs

Erster Band ☐
Das zeitgeschichtliche Problem
416 ILLUSTRATIONEN TEILW. FARBIG
19,50 DM

Zweiter Band ☐
Das individuelle Problem.
Erster Teil 412 SEITEN.
Mit 416 Abbildungen 19,50 DM

Dritter Band ☐
Das individuelle Problem.
Zweiter Teil
412 SEITEN. 19,50 DM

DIE BEFREIUNG DER MENSCHHEIT ☐
FREIHEITSIDEEN IN VERGANGENHEIT UND GEGENWART
452 SEITEN 36 DM

——BEI BESTELLUNG TITEL ANKREUZEN——
PER NACHNAHME / VORAUSSCHECK

Verlag Klaus Guhl
1000 Berlin 19 Postfach 191532

Vorläufiges Sekretariat zur Vorbereitung des
Dritten Internationalen Russell Tribunals

D-1000 Berlin 30 - Ahornstraße 5 - Telefon (030) 211 91 38

RUSSELL-TRIBUNAL ÜBER DIE VERLETZUNG DER MENSCHENRECHTE IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND

SPENDENAUFRUF

Die Bertrand Russell Peace Foundation hat sich am 1.2.1977 an die deutsche und internationale Öffentlichkeit gewandt, um ihre Planung eines Russell-Tribunals über mögliche Menschenrechtsverstöße in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin-West bekanntzugeben. Im Juni 1977 hat sich die Bertrand Russell Peace Foundation endgültig entschlossen, das Tribunal durchzuführen.

Russell-Tribunale zeichnen sich dadurch aus, daß sie unabhängig von jeder Partei und Regierung mögliche Menschenrechtsverletzungen untersuchen. Die Bertrand Russell Peace Foundation ist der Meinung, daß in unserem Lande eine Situation geschaffen worden ist, die dem ersten Augenschein nach von Unterdrückung und Einschüchterung gekennzeichnet ist.

Eine von einer international angesehenen Institution durchgeführte Untersuchung möglicher Menschenrechtsverletzungen beeinflußt in nicht zu unterschätzender Weise die Meinung der Weltöffentlichkeit und damit auch die politischen Verhältnisse in dem betreffenden Lande selbst. Die beiden vorangegangenen Tribunale über die Kriegsführung der USA in Vietnam und über die Folter in Lateinamerika haben das bewiesen. Deshalb muß Material gesammelt werden. Das Tribunal muß zu einem sachgemäßen und überprüfbaren Urteil kommen können.

Aber das beste Material nutzt nichts, wenn die Durchführung des Tribunals nicht materiell gesichert ist. Nach einer vorläufigen Schätzung müssen zu seiner Finanzierung mindestens 200 000 DM aufgebracht werden. Bezahlt werden müssen u.a.: Reisekosten für die Jury, die Foundation, Unterbringung der Jury, Reisekosten und Spesen für Zeugen und Gutachter, Saalmieten und nicht zuletzt Telefon, Porto und Bürokosten.

Dieses Geld muß von der demokratischen Öffentlichkeit aufgebracht werden. Keine staatliche Institution wird es zur Verfügung stellen. Die finanzielle Sicherung des Tribunals ruht allein auf den Schultern der in- und ausländischen Unterstützer.

Das Tribunal darf nicht aus finanziellen Gründen scheitern! Wir bitten deshalb um Spenden auf die unten angegebenen zentralen Konten, die im Auftrag der Russel-Foundation eingerichtet wurden.

Das Tribunal wird u.a. unterstützt von Dr. Bernt Armbruster (FDP Stadtrat in Heidelberg), Prof. Bernhard Blanke, Prof. Ernst Bloch, Heinz Brandt (Journalist), Gerda Burckhardt (SPD Stadträtin in Heidelberg), Prof. Peter Brückner, F. C. Delius (Schriftsteller), Prof. Frank Deppe, Ingeborg Drewitz (Schriftstellerin), Rudi Dutschke, Prof. Fritz Eberhard, Prof. Walter Eder, Bernt Engelmann (Schriftsteller), Prof. Ossip K. Flechtheim, Prof. Hellmuth Gollwitzer, Heinrich Hannover (Rechtsanwalt), Hans Heldmann (Rechtsanwalt), Hannelore Jochum (SPD Stadträtin), Yaak Karsunke (Schriftsteller), Alexander Kluge (Regisseur), Dr. Nils Kadritzke (Lektor), Hans Lietzmann (Bundesvorstand des LHV), Dr. Charlotte Maack (Publizistin), Jacob Moneta (Journalist), Marie Marcks (Graphikerin), Prof. Wolf Dieter Narr, Prof. Oskar Negt, Sybille Plogstedt (Journalistin), Prof. Rolf Rendtorff, Prof. Jürgen Seifert, Manfred Sieg (Bundesvorstand LHV), Dr. Hannes Schwenger (Journalist), Prof. Theo Schiller, Peter Schneider (Schriftsteller), Dr. Klaus Wagenbach (Verleger), Prof. Uwe Wesel, Gerhard Zwerenz (Schriftsteller)

Akademischer Senat der FHSS Berlin, CISNU, Deutsche Jungdemokraten, Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft (Berlin), Gruppe internationaler Marxisten, Humanistische Union, Jungsozialisten Landesverband Baden-Württemberg, Liberaler Hochschulverband, Sozialistisches Büro, Verband der Schriftsteller in der IG Druck, Vereinigte Deutsche Studentenschaften.

Für das Sekretariat:

Thomas Dieckmann

Thomas Dieckmann

Bankkonto: Nr. 02 84 58 83 00, Thomas Dieckmann-Sonderkonto Russell Tribunal, bei der Berliner Bank, BLZ 100 200 00

Postscheckkonto: Nr. 41 89 09 - 100, Thomas Dieckmann, beim Postscheckamt Berlin-West, BLZ 100 100 10

77-194

warum 1977 plötzlich so viele Leute Kursbuch 33 kaufen?*

21 Kapitalismus in der Bundesrepublik
Arbeiterfragebogen 1880/1970/ Zur politischen Ökonomie Deutschlands (1932)/Die Wirtschaftspolitik der SPD/Die Frauen bei Bosch und AEG/Telefunken/Dreieck Bonn-Lisboa-Johannesburg.

23 Übergänge zum Sozialismus
Zur Analyse neuer Gesellschaftsformen/Übergangsbestimmungen aus 130 Jahren/Der russische Weg zum Sozialismus/Das politische Testament von E. S. Varga/Entfremdung, Herrschaft, Produzentendemokratie/Bericht aus einem chinesischen Dorf.

24 Schule, Schulung, Unterricht
Ein Plädoyer für die Abschaffung der Schule/Kritik der kompensatorischen Erziehung/Bericht über eine Berliner Volksschule/Die Schulsysteme der DDR und der BRD/Ratschläge zweier Deutschlehrer an ihre Schüler.

26 Die Klassenkämpfe in Italien
Können wir aus italienischen Klassenkampfen lernen/Die ökonomischen Widerspruche im Nachkriegs-Italien/Die politische Geschichte Italiens seit 1945/Die KPI – Aufbau und Führungsmethoden/Die Gewerkschaften und die Fiat-Kämpfe.

27 Planen Bauen Wohnen
„Schöner Wohnen". Protokoll aus dem märkischen Viertel/Wohnungspolitik. Leitfaden durchs kalkulierte Chaos/Bürgerinitiativen und Planungsbeteiligung/Wohnungskampf, Hausbesetzung, Wohnkollektiv/Die Entwicklung des Bauwesens in der DDR.

28 Das Elend mit der Psyche I Psychiatrie
Psychische Verelendung und die Politik der Psychiatrie/Der „Wahn und der Fall" – Schizophrenie/Der Reformismus/Therapie als gesellschaftliche Praxis/Patientenselbstorganisation (SPK) und Staatsapparat.

29 Das Elend mit der Psyche II Psychoanalyse
Psychoanalyse als Herrschaftswissenschaft?/Auf der Couch (und dahinter)/Die Benutzung einer bürgerlichen Wissenschaft/Psychoanalyse, Kapitalmystifikation und Ideologie/Ödipus – ein bürgerlicher Komplex?

30 Der Sozialismus als Staatsmacht: Ein Dilemma und fünf Berichte
Unsere Schwierigkeiten mit den sozialistischen Ländern/Fünf Reiseberichte: DDR, CSSR, Volksrepublik Nordkorea, Cuba/ Revolutions-Tourismus

31 Staatsgewalt und Reformismus
Ist der spätkapitalistische Staat faschistisch?/Staatsgewalt, Reformismus und die Politik der Linken/ Klassenkampf und Repression/ Staat und Ökonomie

32 Folter in der BRD – Zur Situation der Politischen Gefangenen
Isolation: die programmierte Folter/Gegen die Ächtung des politischen Gegners/Imperialismus: Provokation und Repression/ Kulturdenkmäler des Imperialismus

33 Ökologie und Politik oder die Zukunft der Industrialisierung
Zur Kritik der politischen Ökologie/ Die technokratische Ökologie/Die Bevölkerungsbombe ist ein Rockefeller-Baby/USA: Der oko-industrielle Komplex/BRD. Profitschmutz und Umweltschutz

34 Kinder
Nieder mit der Kindheit!/Kinderkultur/Spielen und Spielzeug/ Kind und Buch/Aus dem Stegreif. Soziodramatische Spiele mit Arbeiterkindern/Die Schule im Leben der Arbeiterkinder/Arbeiterkinder und Solidarität

35 Verkehrsformen I Frauen Männer Linke
Über die Schwierigkeiten ihrer Emanzipation/Objektiver Faktor Subjektivität/Die Sache der Frauen/ Gibt es eine Emanzipation der Männer?/Wegwerfbeziehungen/ Abenteuer des falschen Bewußtseins

36 Geld
Drei Ansichten vom Geld/Leitfaden zur politischen Ökonomie des Geldes/Die Zerstörung des Geldes/ Permanente Inflation/Zur Funktion und Macht der Banken/Die Linken und das Geld

37 Verkehrsformen II Emanzipation in der Gruppe
Schwierigkeiten mit Genossen/ „Ich war getrennt von mir selbst"/ „Warum ist Solidarität so schwierig?"/Die Homosexualität in uns/ Jenseits der Familie. Ein sexualpolitisches Experiment.

38 Lohnarbeit
Erfahrungen eines chilenischen Arbeiters in der BRD/Stuck fur Stück. Gespräche mit deutschen Arbeitern/Am Band. Aufzeichnungen eines Vertrauensmanns/Italien: ›Neuer Syndikalismus‹/Lohnarbeit im Sozialismus? – z.B. DDR, Polen

39 Provinz
Gespräch über Ungleichzeitigkeit/ Neuland – Leben in der Provinz/ Halbstark in Peine/Der Nachbar und das Allgemeine. Lehrlinge in der Provinz/„Provinz" als politisches Problem

40 Beruf: Langer oder kurzer Marsch?
Berufsperspektiven: Berichte von Lehrern, Sozialarbeitern, Krankenhausärzten, Juristen/Berufswege und -abwege

41 Alltag
Unser Alltag. Nachruf zu Lebzeiten. Alltags-Zeit. Über die unaufhaltsamste Form sozialen Zwangs/ Befreiung vom Alltag? Szenen aus dem Alltag des Genossen X

42 Unsere Bourgeoisie
Eure Elite/Bürgerliche Attrappen/ Unsere Bourgeoisie - Beschreibung einer Lücke/Der Aufstieg – Die Krise – Die Macht ohne Herrlichkeit/Das unheimliche Heim/ Abgrenzungsübungen eines Aufsteigers/Kapitalfraktionen

43 Arbeitsorganisation – Ende des Taylorismus?
Taylorismus – ein Mittelklassentraum?/Die Wirklichkeit der kapitalistischen Arbeit (Frauenakkord, Großraumbüro)/Lenin und Taylor, Taylor in der DDR/Wie arbeiten die Chinesen?

44 Unsere Unterwelt
Milieus: Frankfurt, St. Pauli, Fulda . . ./Professionen und Karrieren: Eierdiebe, Loddel, Zocker, Dealer, Bosse/Auf dem Strich, über dem Strich/Die Logik der Kriminalisierung: Zur Dialektik von Konformität und Kriminalität

45 Wir Kleinbürger
Die schwankende Klasse, die verhinderte Klasse/Die Unaufhaltsamkeit des Kleinbürgertums/Selbstanfechtung zwecks Selbsterhaltung/Die allgegenwärtigen Überbauarbeiter. Wofür er schafft, wovon er träumt

46 Volksfront für Europa?
Volksfront. Geschichte und Theorie/Modelle für die Zukunft Europas/Italien: der historische Kompromiß/Frankreich ist nicht Chile/ Portugal heute/Volksfront vom Osten gesehen/Was sagt die NATO?

47 Frauen
Emanzipation macht Angst/Ich war Animierdame/Frauen in Kneipen/Wohin geht Nora?/Unter lauter Männern/Frauen. Bilder im Aufbruch. Über Rockerbräute, Treberinnen, Oberschülerinnen über sich/Schwester wohin geht die Reise?

48 Zehn Jahre danach
Die Krise des Mythos/Fehler der antiautoritären Bewegung/Für den theoretischen Pluralismus der Linken/Ausbruch aus einem Mißverständnis/Der Rückzug ins Private. Was lange gärt, wird endlich Wut/Bürger Linke und Gewalt/Identitätsprobleme der deutschen Linken

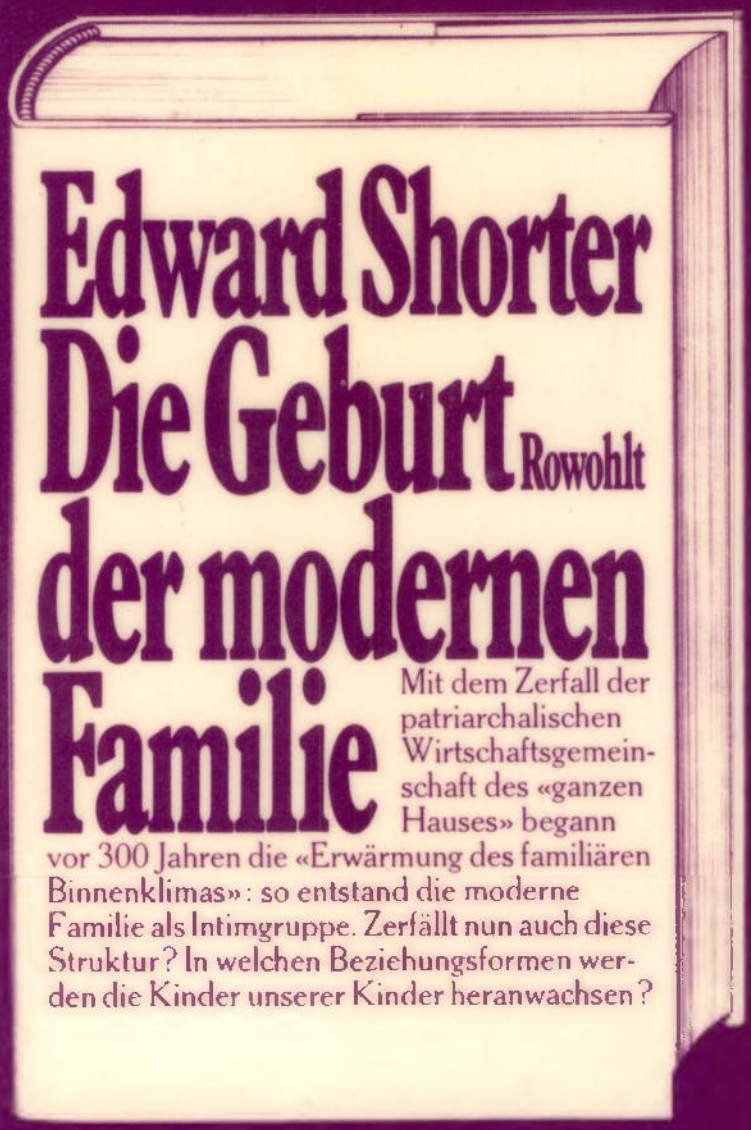
***weil einige Kursbücher ihrer Zeit voraus sind und viele Leute zu spät abonnieren**

Bezugsbedingungen

Erscheinungsweise	4 mal jährlich
Umfang pro Heft	192 Seiten
Preis ab Heft 39:	8 Mark
Im Abonnement	6 Mark
Preis Heft 21 38	7 Mark
Im Abonnement	5 Mark

Kursbuch 1-20, 22, 25 sind restlos vergriffen

300 JAHRE SOZIALER WANDEL: VON DER ENTSTEHUNG DES FAMILIENGEFÜHLS BIS ZUR KRISE DER KLEINFAMILIE



Zeitgenössische Quellen ergeben in diesem Buch ein lebensnahes Bild von der Wandlung der Familie in den verschiedenen Epochen bis hin zur modernen Kleinfamilie der Gegenwart. Aufgrund der vorhandenen Entwicklungstendenzen gibt Professor Shorter am Ende einen Ausblick auf „post-moderne" Formen des Familienlebens.

DM 29,80

ROWOHLT